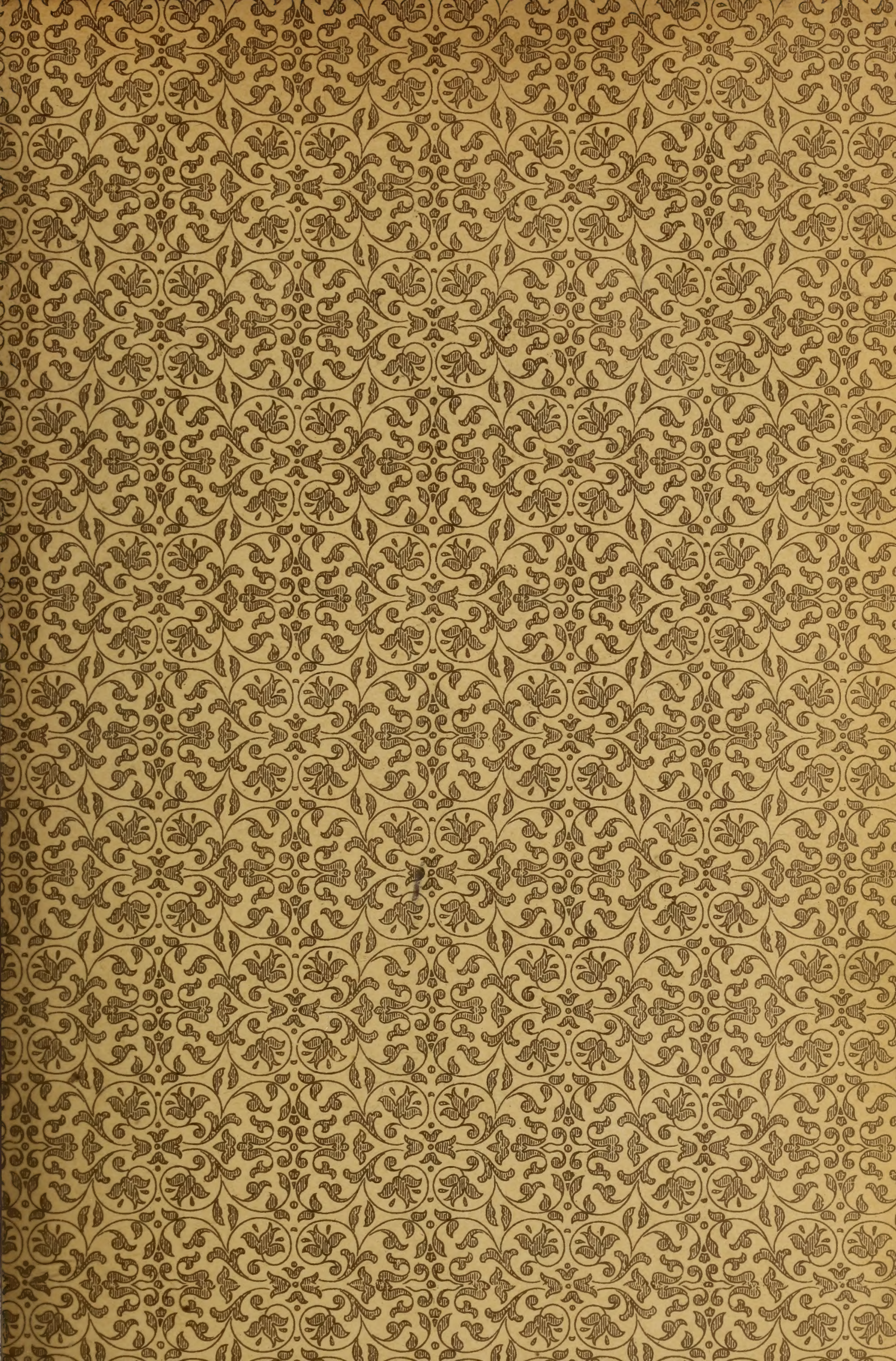
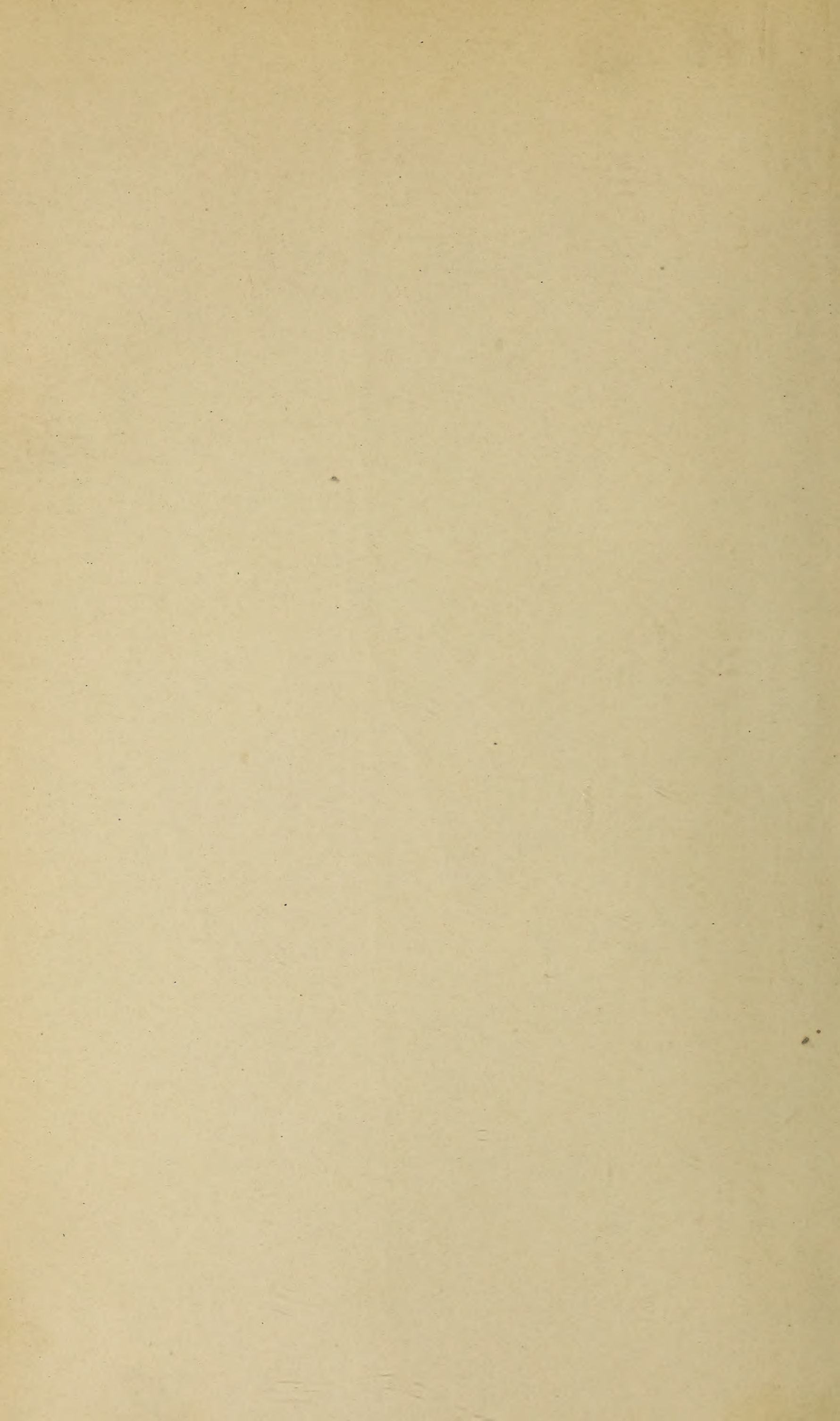

3 1761 09704132 1
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







HANDBUCH

DER

ALTTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

VON

AUGUST DILLMANN.

AUS DEM NACHLASS DES VERFASSERS HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1895.

Vorwort.

Am 4. Juli 1894 ist August Dillmann aus diesem Leben geschieden. Über sein Leben und Wirken hat Graf Baudissin in einer eigenen kleinen Schrift (Leipzig, Hirzel 1895) berichtet.

In Dillmanns Nachlass fanden sich zwei vollständige Ausarbeitungen über Alttestamentliche Theologie, nach denen er zu verschiedenen Zeiten seine Vorlesungen über diesen Gegenstand — zuletzt im Sommersemester 1894 — gehalten hatte. Die jüngere von ihnen ist hier zu Grunde gelegt. Dillmanns exegetische und kritische Arbeiten zum A. T., vor allem seine Kommentare, sind in jedermanns Händen. Der Natur der Sache nach sind sie Einzelarbeiten; aber je grösseren Wert man ihnen beimisst, mit um so lebhafterem Verlangen wird man zu erfahren wünschen, wie nun von den Voraussetzungen und Einzelergebnissen des gediegenen Exegeten aus sich die Gesamtanschauung von der ATl. Religion gestalte. Exegetische und kritische Untersuchungen zum A. T. müssen an entsprechenden Darstellungen der Geschichte Israels und der ATl. Theologie ihre Probe bestehen. Mit lebendigster Teilnahme ging ich daher an die Arbeit, als mir von den Hinterbliebenen die genannten Hefte zur Durchsicht und Beurteilung zugesandt wurden mit der Bitte, gegebenen Falls die Herausgabe vorzunehmen. Trotzdem zögerte ich lange mit der Herausgabe. Mir schwebte das Schicksal so manches opus postumum vor und die Bedenken, die gegen die Herausgabe nachgelassener Hefte sprechen, traten mir reichlich nahe. Erst der vielfach und immer neu geäusserte Wunsch urteilsfähiger Schüler des Verewigten, noch mehr aber die wiederholte Äusserung namhafter Fachgenossen, auch solcher, die andere Wege als Dillmann eingeschlagen hatten: dass es unter allen Umständen wünschenswert sei, die Gesamtanschauung eines Mannes über das A. T. kennen zu lernen, der Jahrzehnte hindurch unbestritten zu den führenden Geistern der ATl. Wissenschaft gehört hatte, konnten mich bestimmen, jene Bedenken zu überwinden. Und nachdem die Arbeit gethan ist, bereue ich die an sie gewandte Mühe nicht. Ich bin überzeugt, es werden auch Andere mit mir in dem Buche neben Stücken, die ihnen aus des Verfassers sonstigen Schriften bekannt sind, nicht Weniges finden, das ihnen hier erstmals, oder doch erstmals in dieser Beleuchtung, entgegentritt; und Manches in Dillmanns exegetischen und kritischen Aufstellungen wird durch gewisse eingehende grundsätzliche Ausführungen dieses Buches erst verständlich werden. Mehr als in irgend einer seiner andern Schriften tritt uns hier Dillmann als Theolog nahe.

Über meinem Anteil an dem vorliegenden Werk bemerke ich: Alles hier Gebotene ist Eigentum des Verfassers; auch wo ich desselben Ansicht nicht teile, blieb ich bei ihr, da ich es nicht

für angezeigt hielt, seine Darlegung durch eigene Erörterungen zu unterbrechen, auch nicht die Bearbeitung, sondern die Wiedergabe von Dillmanns Ausführungen als meine Aufgabe ansah. Auch an der Auswahl und Wiedergabe der Citate habe ich deshalb nichts geändert; da Dillmann für den Lehrzweck, den er verfolgte, mit guter Absicht eine bestimmte Auswahl getroffen hatte und zugleich auch die Erscheinungen aus der allerletzten Zeit vor des Verf. Tode mit in Betracht gezogen sind, so erachtete ich mich nicht für befugt, durch Zusätze nach eigener Wahl das Bild zu verändern. Die einzige Ausnahme bildet hier die in [ ] beigegebene Verweisung auf die (erst nach D.'s Tod erschienene) deutsche Ausgabe von Rob. Smith's Old Testam. — Ich selbst trage die Verantwortung lediglich 1) für die Auswahl des Mitgeteilten. Kleinere, und im II. sowie der 3. Abteilung des III. Teils auch grössere Abschnitte, von denen mir zweifelhaft war, ob D. sie überhaupt in der Vorlesung noch vortrug, oder die eher in eine Vorlesung als in ein gedrucktes Lehrbuch zu passen schienen, habe ich unbedenklich gestrichen. Hier galt mir als Kanon, dass ich das aufnahm, was nach meinem Empfinden D. selbst in ein solches Buch aufgenommen hätte. Natürlich ist ein solches Empfinden subjektiv und ich bin mir wohl bewusst, dass Andere vielleicht anders geurteilt hätten. 2) Für eine freie Redaktion des Dargebotenen. In Folge der Auslassungen musste der Anschluss an Vorhergehendes und Folgendes oft durch Versetzung einzelner Glieder an eine andere Stelle erreicht; ebenso musste das Ganze nach der formellen Seite hin durchgesehen und redigiert werden. Keine Seite oder Halbseite ist davon unberührt; dabei suchte ich die kernige, wenn auch zuweilen etwas herbe Redeweise des Verf. zu erhalten. 3) Dass thatsächliche Irrtümer und Verstösse überall, wo sie mir (besonders in Citaten) entgegentraten, verbessert wurden, versteht sich von selbst. Wo mir ein Widerspruch gegen anderweitig geäusserte oder ein Zurückgreifen auf früher aufgestellte, später abgelehnte Ansichten D.'s begegnete, habe ich stillschweigend geändert, wenn ich ein Versehen vermutete, hingegen das Vorgefundene belassen, wenn ich Absicht als wirklich oder als ernsthaft möglich annahm. Für den häufig wiederkehrenden Begriff „Mosaismus", wo er im weitern Sinn gebraucht ist, hätte ich vielleicht in Dillmanns Sinn richtiger „ältere israelitische Religion" einsetzen können. Jedenfalls wird der Leser das Wort in vielen Fällen so zu verstehen haben. — Die Urteile über Andere sind niemand zu Liebe und niemand zu Leide wiedergegeben: ich habe den Verf. reden lassen, aber allem, was etwa persönlich gedeutet werden konnte, die Spitze abgebrochen. — Für Text und Register hat mir Hr. Stud. Reymann hier dankenswerte Beihilfe geleistet.

Breslau, im Oktober 1895.

Kittel.

Inhalt.

Dritter oder Lehrteil.

A. Erste Abteilung. Die Lehre von Gott.

Erster Abschnitt. Die Idee Gottes an und für sich.

I. Die Erkenntnis Gottes und deren Zusammenfassung in den Namen Gottes.

II. Die Entfaltung der Idee Gottes in ihre einzelnen Bestimmungen.

1. Von Gott dem persönlich Seienden oder Lebenden d. h. von der Geistigkeit Gottes.

2. Von der Einzigkeit Gottes.

3. Von der Heiligkeit Gottes oder seiner ethischen Vollkommenheit.

Zweiter Abschnitt. Von der Welt als dem Werk Gottes

Seite

B. Zweite Abteilung. Die Lehre vom Menschen.

C. Dritte Abteilung. Der Heilsweg oder die Lehre vom Reich Gottes.

Erster Abschnitt. Der Heilsweg im Gesetz und seine Fortbildung.

I. Die Anforderungen Gottes an sein Volk.

II. Die Bundesgaben Gottes.

Zweiter Abschnitt. Der Heilsweg der Zukunft nach den Propheten.

I. Das Wesen der Prophetie selbst.

Berichtigungen.

Trotz aller Sorgfalt bei der Korrektur und dem Drucke sind in hebräischen Worten eine Anzahl von Punkten und Vokalzeichen abgesprungen, oder haben sich gewisse Unreinigkeiten eingeschlichen, die der kundige Leser von selbst berichtigen wird.

An Druckfehlern sind zu berichtigen:

S. 90 i. d. M. lies: Bätylien
„ „ Z. 1 v. u. „ רֹעֶה
„ 125 Z. 9 v. o. „ Jos. 6
„ 140 „ 7 „ „ streiche: erweckten
„ 224 i. d. M. lies: אֲדֹנָי
„ 261 Z. 5 v. o. „ Aug.
„ „ „ 9 v. u. „ Hengst.
„ 270 „ 16 v. u. lies: Num.
„ 393 „ 1 „ „ „ אֶרֶץ
„ 410 „ 11 „ „ „ 6,17.
„ 477 „ 12 v. o. „ חָזוּת

Die auf S. 48f. angezogenen Sätze von Paret finden sich: Theol. Stud. u. Krit. 1855, 267. 275.

Einleitung.

§ 1. Aufgabe der biblischen Theologie des Alten Testaments.

a) Der Name biblische Theologie ist an sich unbestimmt und vieldeutig; man hat (cfr. § 3) zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes darunter verstanden; neuerdings ist die Bedeutung dieses Namens konventionell festgelegt; man versteht insgemein darunter eine besondre theologische Disziplin, welche die Aufgabe hat, die in der Bibel enthaltene Religion wissenschaftlich darzustellen. Für diesen Begriff ist freilich „Theologie“ kein scharf bezeichnender Ausdruck denn „Theologie“ d. h. „Gotteslehre“ bezeichnet sonst im engsten Sinn des Worts die Lehre von „Gott“ und wird dann entgegengesetzt der Lehre vom Menschen (Anthropologie), von Christus (Christologie), vom Heil (Soteriologie) u. s. w., oder aber im weitesten Sinn die Gesamtheit aller auf Gott und die göttlichen Dinge sich beziehenden Wissenschaften, entgegenstehend der Philosophie, Naturwissenschaft, Rechtswissenschaft u. s. w. Weder in jenem engsten noch in diesem weitesten Sinn ist Theologie gemeint, wenn von biblischer Theologie die Rede ist. Gemeint ist darunter vielmehr das, was man schärfer und ebenso kurz bezeichnen könnte als „bibl. Religionslehre“. Als biblische Religionslehre schiede sich dieselbe von selbst von der kirchlichen Religionslehre, sowohl von deren systematischem, als dem historischen und praktischen Teil; als biblische Religionslehre grenzte sie sich ab von andern auf die Bibel bezüglichen Wissenschaften, z. B. Urkundenlehre (Einleitung in die Bibel), Exegese, Hermeneutik, Kritik, Archäologie u. s. w.

b) Diese biblische Religionslehre nun oder die in der Bibel enthaltene Religion zum Gegenstand einer besondern wissenschaft-

lichen Disziplin zu machen, hat man guten Grund. Denn wenn es sich darum handelt, zu erkennen, was denn unsere Religion, das Christentum, eigentlich sei und wolle, so könnte man zwar, da ja das Christentum seit bald 2 Jahrtausenden in der Welt lebt, in der Kirche und den Kirchen, in deren Bekenntnis, in ihrem Gottesdienst, in dem Geist und Leben ihrer einzelnen Glieder Gestalt und Dasein gewonnen hat, für die Beantwortung jener Frage von dieser jetzigen oder einer früheren Gestaltung der Religion in der Kirche oder auch von der Zusammenschau ihres bald 2000-jährigen Entwicklungsganges ausgehen, und danach Wesen und Inhalt derselben zu bestimmen suchen.

Nun ist aber bekannt, dass das Christentum im Laufe seiner kirchlichen Entwicklung sehr verschiedene, zum Teil sich entgegengesetzte Gestaltungen angenommen hat, dass die eine Kirche in viele Kirchen und Sekten sich gespalten hat, dass auch in einer und derselben Kirche allerlei Irrungen und Missbräuche, auch Differenzen über einzelne nicht unwichtige Punkte sich eingeschlichen, ja im Laufe der Jahrhunderte sehr starke Umbildungen sich vollzogen haben. Wollte man da etwa so helfen, dass man nur das, worüber alle Christen zu allen Zeiten und aller Orten einverstanden gewesen sind, als das Wesentliche herausnähme, so wäre das nur ein Minimum, einige ganz allgemeine Sätze. Wollte man aber das, was durch Majoritäten oder amtliche Organe als das Wesentliche bestimmt wurde oder wird, annehmen, so hätte man doch keine Gewähr, dass das wirklich das Richtige und Wesentliche sei. Und selbst wenn eine ganze Kirche oder sogar alle Kirchen einer gegebenen Zeit, z. B. der Gegenwart zusammenstimmten, so bliebe immer noch der Anstoss, dass zu andern Zeiten andere Bestimmungen und Auffassungen galten und so auch in Zukunft wieder gelten können.

Diese Reflexionen zeigen, dass man für die Beantwortung der obigen Frage einen andern Ausgangspunkt nehmen oder wenigstens eine andere Norm haben müsse, als das jeweilig kirchlich Geltende, was seiner Natur nach schwankend ist, und dieser Ausgangspunkt und diese Norm ist, wenigstens nach unsern protestantischen Grundsätzen (aber auch die andern Kirchen stimmen damit zusammen, wenn auch unter allerlei Einschränkungen) nichts andres als die Bibel, oder die Sammlung derjenigen Bücher, in welchen die ursprünglichste Gestaltung unserer Religion

urkundlich enthalten ist. Wie von jeder geschichtlichen Erscheinung ihr eigentliches Wesen am reinsten und klarsten aus ihren Anfängen erkannt werden kann, so auch bei der christlichen Religion.

Diese ihre Anfänge fallen ja nicht etwa, wie die der meisten heidnischen Religionen, in das Dunkel einer vorgeschichtlichen Zeit, und sie ist nicht sozusagen von selbst, zufällig, aus nicht weiter erkennbaren Keimen entstanden oder geworden, sondern sie ist in der Tageshelle der Geschichte von einem Stifter mit völlig klarem Bewusstsein dessen, was er wollte, gestiftet, und von den in seinen Sinn und Geist aufs tiefste eingeweihten nächsten Nachfolgern, den Aposteln und Jüngern, fortgebildet und organisiert, ja sie hat eine lange, geschichtlich ebenfalls noch klar erkennbare Vorgeschichte. Die Urkunden über diese Stiftung und ihre Vorgeschichte liegen eben in der Bibel, den Schriften des Alten und Neuen Testaments, vor. Darum kann nicht bezweifelt werden, dass für alle die, welche sich nach dem Namen ihres Religionsstifters benennen und zu der von ihm gestifteten Religion sich bekennen, auch die in diesen Schriften vorliegenden Zeugnisse über das, was er und was seine Vorgänger und nächsten Nachfolger wollten und erstrebten, normative oder doch autoritative Bedeutung haben müssen. Die ganze Geschichte der christlichen Kirche ist zu verstehen als ein nie abgeschlossener Prozess, in welchem es sich darum handelt, das in Christus erschienene göttliche Leben immer vollkommner in die menschlichen Verhältnisse hineinzubilden, die christlichen Prinzipien in der Völkerwelt zu immer reinerem und vollerem Ausdruck zu bringen. Daher muss man immer und zu jeder Zeit auf diese in der Schrift niedergelegten Grundsätze zurückgehen, um die jeweiligen kirchlichen Zustände daran zu messen und sie danach zu gestalten.

Nun sind aber weiter diese Urkunden über die Stiftung unserer Religion und ihrer Vorgeschichte kein wissenschaftliches Religionslehrbuch, auch kein Gesetzbuch, in welchem kurz und bündig alles was der Christ zu glauben und zu thun hat, zusammenhängend entwickelt und vorgeschrieben wäre. Vielmehr sind sie ein Komplex von vielen grösseren oder kleineren Schriften, geschrieben von sehr vielerlei Verfassern, zu sehr verschiedenen Zeiten, und von der mannigfaltigsten Art; sie enthalten nur zum kleinsten Teil direkte Lehrvorschriften und Lebensregeln, zum

grossen Teil vielmehr Geschichtserzählungen, Dichtungen, Darstellungen der individuellen religiösen Empfindungen, Erfahrungen, Erkenntnisse und Anschauungen einzelner amtlicher oder ausseramtlicher Personen und einzelner Zeiten und Zeitalter, sittlichreligiöse Gemälde einzelner Zeiten oder Lebenskreise, die alle keineswegs unmittelbar und ganz mustergültig sind. Und wie das bei einer so grossen Mannigfaltigkeit von Schriften nicht anders sein kann, stehen sie selbst unter sich in vielfacher Abweichung von einander. Wenn auch ein Geist, der Geist der vollkommenen Religion, der wahren, echten Gottesfurcht sie alle durchdringt (oder dogmatisch ausgedrückt: wenn sie auch alle vom heiligen Geist eingegeben sind), so hat doch jede wieder ihr Eigentümliches, mit den andern nicht oder nicht unmittelbar Zusammenstimmendes; ja auch an eigentlichen Widersprüchen fehlt es nicht, und überalledem stellen sie, wenn man Altes und Neues Testament zusammennimmt, in ihrer Gesamtheit eine über tausendjährige, geschichtliche Entwicklung der Religion dar, in welcher diese sich nicht gleich blieb, sondern von Stufe zu Stufe sich fortbildete, so dass schliesslich das Ende etwas ganz anderes wurde, als der Anfang war. Bei dieser Beschaffenheit der Urkunden darf man nicht einfach zugreifen, um zu erheben, was ein wesentliches oder ursprüngliches Stück unserer Religion sei, sondern es ist eine sehr komplizierte exegetische, historische, kritische, vergleichende und sondernde Thätigkeit dazu nötig, an der die kirchliche Wissenschaft schon lange arbeitet und noch lange zu arbeiten haben wird.

Freilich in der katholischen Kirche, welche die kirchliche Tradition oder die Synodalbeschlüsse und die pontificalen Entscheidungen zu allein berechtigten Auslegern dieser biblischen Urkunden macht, und diesen eine über die Bibel noch übergreifende Autorität beilegt, ist diese Ermittelung des wesentlichen Gehalts der Bibel sehr vereinfacht und darum auch ein tieferes Interesse für die biblische Theologie als solche nicht vorhanden, aber im Grunde gesteht sie damit auch zu, dass sie sich ihr Christentum auf eigene Hand zurecht macht, und wenig darum sich kümmert, was das Christentum wesentlich und ursprünglich sei. Aber auch in der protestantischen Kirche, welche ja bekanntlich die christliche Lehre und das christliche Leben auf Grund der biblischen Urkunden und aus denselben regenerierte, war man lange genug

in dem naiven Glauben befangen, dass die in den kirchlichen Bekenntnisschriften fixierte protestantische Lehre der korrekte und vollkommene Ab- und Ausdruck des kirchlichen Religionssystems sei. Erst seit in dieser Kirche das Bewusstsein erwacht ist, dass dieses biblische Religionssystem und die kirchliche Gestaltung desselben, namentlich in den jüngeren Konfessionsschriften, sich keineswegs decken, ist auch das Interesse für die biblische Theologie mit Macht hervorgetreten (cfr. § 3). Und es ist das ein gutes Zeichen für die in ihr herrschende Grundrichtung ihres Strebens; sie bekundet damit denselben Grundwillen, von dem sie ausgegangen ist, das ursprüngliche Christentum ganz und rein festzuhalten und wiederherzustellen. Und je treuer sie in diesem Streben weiter arbeitet und je weniger zäh und steif sie einer fortgeschrittenen biblischen Wissenschaft alle Einzelheiten ihres vor 300 Jahren festgesetzten theologischen Lehrsystems entgegengestellt, desto mehr kann sie auch hoffen alle die Glieder der andern Kirchen, welche wirklich aufrichtig Christen sein wollen, zu sich herüberzuziehen und zur Beseitigung der Kirchenspaltungen beizutragen. Aus dem Gesagten ist zu ersehen, welche wichtigen Interessen sich an die biblische Theologie knüpfen.

c) Encyklopädisch betrachtet gehört dieselbe zunächst der exegetischen Theologie an: die Mittel, mit denen sie arbeitet, sind durchaus exegetisch-kritisch-historischer Art; näher hat sie die sämtlichen exegetischen Disziplinen zu ihrer Voraussetzung, sie kann nur auf Grund von diesen zu wissenschaftlich haltbaren Resultaten kommen, so dass man sie als die Krone, als den Schlusspunkt der ganzen exegetischen Theologie betrachten kann. Aber auch zur historischen Theologie hat sie sehr nahe Beziehung; sofern sie die Anfänge, die ersten Erscheinungsformen unserer Religion zum Objekt hat, deren Fortentwicklung in Lehre und Leben dann die historische Theologie zu zeigen hat, bildet sie gewissermassen den Anfangspunkt von dieser. Für die systematische Theologie aber bildet sie recht eigentlich die Vorarbeit, liefert Material und Grundlage. Man könnte bei oberflächlicher Betrachtung sogar meinen, dass diese letztere durch sie überhaupt überflüssig gemacht würde. Man könnte sagen: Wenn wir wissen, was der Stifter unserer Religion, seine Vorgänger und seine nächsten Nachfolger wollten, lehrten, wirkten, so wissen wir genug, und alles, was darüber hinausgeht, ist vom Überfluss.

In der That ist auch schon so geurteilt worden, zum Beispiel in der Zeit des aufkommenden Pietismus (§ 3), aber mit Unrecht. Für das christliche Leben und die persönliche Erbauung manches Einzelnen, mancher Gemeinde, mag die einfache Kenntnis des biblischen Religionsstoffes genügen, aber für die Kirche als Ganzes und für den Dienst an der Kirche (oder für den Theologen) genügt diese einfache Herübernahme des biblischen Stoffes nicht, und genügt auch nicht diejenige Art der wissenschaftlichen Darstellung des biblischen Religionsstoffes, wie sie die biblische Theologie als eine historisch-kritisch-exegetische Disziplin zu geben hat und allein geben kann. Die biblische Theologie hat nur die verschiedenen Erscheinungsformen, in welchen sich die Religion in der Zeit ihres Werdens darstellte, genau und zusammenhängend zu beschreiben; aber aus diesen verschiedenen Erscheinungsformen die Resultate zu ziehen und diese zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten, ist eine andere Thätigkeit und fällt schon in das Gebiet der systematischen Theologie. Sodann aber, was noch wichtiger ist, die Religion einer Person oder einer grossen z. B. weltlichen oder staatlichen Gemeinschaft ist zwar der innerste Mittelpunkt ihres ganzen Lebens, aber eben darum muss sie sich auch zu allen ihren übrigen Lebensäusserungen im Gebiet des Denkens, Fühlens und Handelns in Beziehung setzen und bekommt durch diese Beziehungen immer ein eigentümliches Gepräge. Nun ist ja bekannt genug, wie dieses übrige geistige und äussere Leben der Nationen und ihrer Individuen, ihre Bedürfnisse, Anschauungen, Kenntnisse, Wissenschaften, Staatsbildungen, ihr Kulturzustand, ihre Weltanschauung im Laufe der Jahrhunderte wechseln, fortschreiten; notwendig werden darum auch die religiösen Begriffe und religiösen Lebensäusserungen in verschiedenen Zeitaltern ein verschiedenes Gepräge annehmen müssen. Wie der Mosaismus oder wie das Christentum selbst zur Zeit ihrer Erscheinung ihren ewig bleibenden Gehalt den bestimmten Formen und Bedürfnissen des damaligen Volks- und Zeitlebens anpassen mussten, so müssen auch wieder die christlichen Kirchen der späteren Zeiten thun.

Demnach hat einerseits die biblische Erscheinung der Religion selbst manches Temporäre oder Volkstümliche an sich, was nicht unmittelbar für andere Zeiten und Völker herübergenommen werden kann, und andrerseits hat die spätere Kirche viele neue Bedürfnisse, für deren Befriedigung in der Bibel noch nicht aus-

führliche Entwicklungen, Regeln, Lehren, sondern höchstens Prinzipien, Winke, Andeutungen gegeben sind. Auf diesen stets wechselnden Bedürfnissen und der stets fortschreitenden Entwicklung des ganzen Erkenntnis- und Geisteslebens der Menschen, der Vertiefung und Erweiterung alles wissenschaftlichen Erkennens ebenso wie der Mehrung und Verdichtung des Irrtums und der Irrwege, beruht es, dass es immer eine besondre systematische Theologie geben muss, welche auf Grund der biblischen Religionsnorm und unter treuer Benützung der ganzen geschichtlich kirchlichen Entwicklung den ethisch-religiösen Gehalt der biblischen Offenbarung mit dem Geistesleben der jeweiligen Gegenwart denkend zu vermitteln und in Einklang zu setzen hat. Die biblische Theologie kann das nicht leisten; sie hat nur die Religion in der Zeit ihres Werdens und ihrer ersten Erscheinung treu nach den Quellen zu beschreiben, die Anwendung und Ausnutzung aber dieses sich so ergebenden Bildes auf die heutige Gestaltung der Religion liegt ausserhalb ihrer Sphäre.

d) Was bisher ausgeführt wurde, über Aufgabe, Zweck und Nutzen der biblischen Theologie, bezieht sich auf diese als Ganzes. Wir haben es aber hier nur mit der biblischen Theologie in dem Alten Testament oder kürzer der alttestamentlichen Theologie zu thun. Auch über diese speziell ist hier noch einiges zu sagen. Wie man nämlich von der Bibel spricht, und dann Altes und Neues Testament zusammenfasst, so kann man sicherlich auch die biblische Theologie als Ganzes zusammenfassend behandeln. Aber es müsste doch innerhalb dieses grossen Gesamtgebietes, wenn man wirklich historisch zu Werke gehen, und nicht der früher gewöhnlichen Vermischung und Vereinerleiung des Alten und Neuen Testaments sich schuldig machen wollte, wieder zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Entwicklungsstufe ein Hauptteilungseinschnitt gemacht werden. Aus diesem Grunde ist es jetzt mit Recht gewöhnlich geworden, den ersten Teil oder die Religion der alttestamentlichen Entwicklungsstufe besonders zu behandeln. Indem man aber diesen Teil als biblische Theologie des Alten Testaments benennt, ist derselbe schon mit diesem Namen in Beziehung gesetzt zum 2. Teil, der biblischen Theologie des Neuen Testaments, und mit diesem Namen ist dann zugleich über die Richtung entschieden, in welcher der Gegenstand dieses Teils behandelt werden soll.

Man könnte sich nämlich auch auf den allgemein-wissenschaftlichen oder religionsgeschichtlichen Standpunkt stellen und das Religionssystem des alten Volkes Israel, oder wie man es wohl auch (aber nicht mit Recht) genannt hat, des Judentums ganz für sich auffassen und eine wissenschaftliche Darstellung davon entwerfen; und ohne Frage wäre eine solche für sich schon lehrreich und lohnend genug, so gut oder noch mehr als die wissenschaftliche Darstellung jedes andern Religionssystems, zum Beispiel des griechischen, ägyptischen, indischen. Aber in Wahrheit würde sich schon bei einer solchen Darstellung, wenn man sie sorgfältig behandelte, mit Notwendigkeit ergeben, dass diese Religion des alten Volkes Israel auf allen Punkten über sich hinausweist, sich wie ein angefangenes Werk, dem seine abschliessende Vollendung fehlt, hinstellt; man würde also durch die Natur der Sache getrieben, diese Religion in ihrer Beziehung zum Christentum als ihrer wesentlichen Vollendung aufzufassen.

Und die Anerkennung dieses Sachverhalts ist es eben, welche in der Benennung: „biblische Theologie des Alten Testaments“ ihren Ausdruck findet. Die Religion des alten Volks Israel (im Gegensatz gegen das ausserbiblische Judentum) ist eben nichts andres als eine besondre Entwicklungsstufe derselben Religion, die im Christentum ihre Vollendung erreicht hat, und wie die alttestamentliche Religion über sich hinausweist auf diese Vollendung hin, so weist diese Vollendung hinwiederum auf ihre alttestamentliche Grundlage zurück, ist ohne diese nicht zu begreifen. Es ist derselbe Geist, der in beiden weht, dasselbe treibende Prinzip. Und nicht etwa nur fremd, wie ein andrer Gegenstand rein objektiver wissenschaftlicher Forschung oder wie eine beliebige heidnische oder monotheistische Religion steht uns diese Religion gegenüber, sondern sie ist unserm christlichen Glauben so gleichartig und wesensverwandt, dass wir sie als Stück von unsrer eigenen Religion, als Fleisch von unserm Fleisch, betrachten müssen. Diese Thatsache ihrer unzertrennlichen Zusammengehörigkeit mit unsrer eigenen Religion ist es auch, was uns Theologen veranlasst sie zum Gegenstand einer eingehenden Erforschung zu machen; und diese Thatsache ist auch zugleich der Grund, warum wir die Lehre von dieser Religion als Theologie des Alten Testaments bezeichnen und bestimmen.

Dass wir aber diese Disziplin nicht etwa als biblische Dog-

matik des Alten Testaments, Alttestamentliche Glaubenslehre, benennen und bestimmen, davon ist der Grund unschwer einzusehen. Dogmatik steht der Ethik entgegen; unsre Aufgabe ist aber nicht bloss das Glaubenssystem des Alten Testaments, sondern auch die Ausprägung desselben in einer bestimmten Art von Sittlichkeit zu beschreiben; ebenso gehört die Ausprägung desselben in einer bestimmten Art des Gottesdienstes und andrer heiliger Gebräuche, sogar in einer besondern Form des staatlichen und rechtlichen Lebens dazu, wenn man von dem Wesen und der Wirkung dieser Religion einen Begriff geben und bekommen will. Sodann aber handelt es sich ja auch nicht um die Erscheinung dieser Religion, wie sie in einem bestimmten Zeitmoment war, sondern um den langen geschichtlichen Entwicklungsprozess derselben, wie sie von kleinen Anfängen aus allmählich fortgebildet wurde bis zu dem Punkt, auf welchem dann die höhere Stufe, das Christentum, aus ihr hervorbrach, so dass man eher von Dogmengeschichte des Alten Testaments statt von Dogmatik reden könnte, wenn es überhaupt sich bloss um die Glaubenslehren und nicht auch ebenso um ihr Verwachsensein mit dem ganzen volkstümlichen Leben Israels, um ihre Anwendung und Verwirklichung im ganzen Leben des Volks, handelte. In der alttestamentlichen Theologie soll mit einem Wort die Vorgeschichte oder die Geschichte der Bildung der Grundlagen unsrer christlichen Religion dargestellt werden. Und dass die Erkenntnis dieser Vorgeschichte des Christentums von hoher Wichtigkeit für die Theologie ist, liegt auf der Hand. Ist das Christentum nur die reife Frucht einer langen vorbereitenden Entwicklung, so liefert die Erkenntnis dieser Vorbereitung zugleich den Beweis für die Notwendigkeit der Erscheinung des Christentums, für seine Berechtigung und Wahrheit. Mehr in der theologischen Schulsprache kann das auch so ausgedrückt werden: das Christentum als die Religion der Erlösung ruht auf einem göttlichen Ratschluss, welcher geschichtlich im Lauf der Jahrhunderte seiner Enthüllung und Erfüllung immer näher schritt, und nur wer dieser allmählichen stufenweisen Enthüllung und Erfüllung nachgeht, kann es verstehen lernen, dass hier wirklich ein göttlicher Ratschluss vorliegt. Nun eben diesen Beweis der Ratschlussmässigkeit und Notwendigkeit, eben damit der innern Wahrheit des Christentums, auf historischem Wege zu erbringen, das ist der letzte Zweck und Nutzen unsrer Disziplin.

§ 2. Behandlungsweise (Methode) und Einteilung der alttestamentlichen Theologie.

a) Dass unsre Disziplin vorherrschend einen geschichtlichen Charakter trägt, ist aus dem § 1 Bemerkten schon deutlich. Es ist ja nicht eine ein für allemal abgeschlossene und vollendete Religion, von der die biblischen Urkunden des Alten Testaments handeln, sondern sie zeigen uns dieselbe in einer langen geschichtlichen Entwicklung; demnach wird auch eine auf Grund dieser Urkunden unternommene Beschreibung derselben von dieser geschichtlichen Entwicklung eine Anschauung geben müssen.

Will man nun aber die geschichtliche Entwicklung irgend einer Erscheinung im Einzelnen verfolgen, so muss man zuvor von dem Wesen dieser Erscheinung einen Begriff haben. So wird es auch in unserm Falle nötig sein, vom Wesen dieser Religion oder von dem, um was es sich in der geschichtlichen Entwicklung derselben handelt, einen allgemeinen und vorläufigen Begriff zu geben. Dieses Wesen derselben aber, wodurch sie sich ebenso von allen unvollkommnen oder heidnischen Religionen unterscheidet als sie mit der christlichen oder vollkommenen Religion verwandt und gleichartig ist, liegt, um es kurz zu sagen, in ihrem Charakter als Offenbarungsreligion, d. h. darin, dass sie auf einer Offenbarung des wahren Gottes und darum auf einer richtigen Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes ruht. Jede Religion setzt einen gewissen Begriff Gottes voraus, durch welchen dann auch die ganze Art ihn zu fürchten und zu verehren bestimmt wird; es ist aber ein grosser Unterschied unter den Religionen; die meisten der sogenannten unvollkommenen oder heidnischen Religionen haben nur einen unvollkommenen irrtümlichen Begriff von der Gottheit; das wahre Wesen der Gottheit ist in ihnen verhüllt, mit Dunkel bedeckt, nicht offenbar geworden. Wo dagegen das Wesen und der Wille Gottes wirklich erkannt ist, da ist Gott offenbar geworden, und es ist leicht zu zeigen, dass er so nur offenbar werden kann, indem er sich selbst offenbart.

Dass das in der alttestamentlichen Religion der Fall ist, das charakterisiert sie eben gegenüber von allen andern Religionen der vorchristlichen Zeit; man kann sie deshalb mit Recht als Offenbarungsreligion bezeichnen. Die nähere Erörterung dieses ihres eigentümlichen und sie von andern Religionen unterscheidenden Charakters sowie des Vorgangs der Offenbarung selbst, auf

welchem die Bildung dieser Religion beruht, muss allem andern vorangehen. Wir gewinnen also einen ersten oder vorbereitenden Teil: über die prinzipielle Eigentümlichkeit oder den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion. Dadurch erst wird verständlich der II. oder geschichtliche Teil, welcher nun folgen muss, und welcher den Entwicklungsgang dieser Offenbarung darlegt, also Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung und der darauf gegründeten Religion ist. Es handelt sich hier um die geschichtlichen Thatsachen, welche für die Pflanzung und Fortentwicklung der Offenbarungsreligion von entscheidender Bedeutung waren, also in erster Linie um die Stiftung einer Gemeinde der wahren Gottesfurcht in Israel durch Mose, sowie auch nach rückwärts um deren Voraussetzungen und Vorbedingungen in der Religion der Väter oder der patriarchischen Offenbarung, und nach vorwärts um die Fortbildung jener Gemeinde und ihres religiös-sittlichen Lebens vermittelst ihrer geschichtlichen Erlebnisse unter der Leitung der Propheten und anderer religiös hochstehender Männer. Die nähere Gliederung dieser nachmosaischen Geschichte ergibt sich von selbst, da die einzelnen Epochen, markiert durch grosse tiefgreifende Ereignisse, unverkennbar sind. Während dieser langen geschichtlichen Entwicklung der Gemeinde und auf Grund dieser Entwicklung sind nun aber in der Gemeinde viele Erfahrungen und Erkenntnisse zu Tage getreten, welche sich auf Gott und sein Verhältnis zu der Welt und zu den Menschen beziehen, und welche ausser dem Bestand dieser Gemeinde selbst als das bleibende unverlierbare Ergebnis der ganzen Entwicklung zu betrachten sind, und welche eben in den heiligen Schriften der Gemeinde Ausdruck und Gestalt gewonnen haben. Diese Offenbarungswahrheiten hat ein weiterer Teil in sachlicher Ordnung und nach ihrem Zusammenhang unter einander darzulegen, der III. oder systematische Teil (Lehrteil): die Darstellung der sittlich-religiösen Wahrheiten und Erkenntnisse, welche das Ergebnis der ganzen geschichtlichen Entwicklung und des auf sie gegründeten religiösen Lebens sind. Hier soll gehandelt werden zuerst von Gott für sich und seinem Verhältnis zur Welt, dann vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott, endlich vom Reich Gottes auf Erden und dem in demselben verwirklichten oder zu verwirklichenden Heil. In diesen 3 Teilen wird der ganze Stoff, der hier zu behandeln ist, erschöpft.

b) Man könnte zwar versuchen, die Darlegung dieser sittlich-religiösen Erkenntnis (also das, was wir für den III. Teil reservieren) mit der Darlegung der Entwicklungsgeschichte der Gemeinde oder der Offenbarungsgeschichte (also mit unserm II. Teil) in der Art zu kombinieren, dass man periodenweise fortschritte und in jeder einzelnen Periode der langen geschichtlichen Entwicklung zuerst die geschichtlichen Thatsachen und dann die durch die geschichtliche Erfahrung errungenen Erkenntnisse und Heilswahrheiten darstellte. So handelten z. B. de Wette und von Cölln unter Aufstellung von 2 Hauptperioden zuerst die Periode des Hebraismus (bis aufs Exil) und dann die des Judaismus (vom Exil an) ganz (nach Geschichte und Lehre) ab; ähnlich verfahren auch H. Schultz in der 1. Auflage seiner ATl. Theol.[1]) unter Aufstellung von 3 Perioden (Mosaismus bis c. 800, Prophetismus bis c. 459, Levitismus bis c. 105) und Riehm (die ATl. Religion in der Entwicklungsgestalt des Mosaismus, des Prophetismus — von Samuel ab —, des Judaismus — von 536 ab —), neuestens auch Smend.

Allein bei dieser Behandlung ergibt sich die Unbequemlichkeit, dass der Lehrstoff nicht im Zusammenhang gegeben werden kann, sondern auf 2—3 Örter zerteilt werden muss, wodurch nicht bloss die Übersichtlichkeit erschwert wird, sondern auch sehr viele lästige Wiederholungen herbeigeführt werden. (Wenn ich z. B. die Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei der ersten Periode abgehandelt habe, so kann ich bei der II. und III. Periode nicht bloss das Neue und eigentümlich Modifizierte besprechen, sondern muss auch das mit der Lehre der I. Periode wesentlich Gleiche wieder vornehmen, um zu zeigen, dass auch in der II. und III. Periode sich die Lehre als dieselbe im wesentlichen fort erhielt, und um die Beweise dafür für die II. und III. Periode nachzutragen.) Der Absicht aber, welche dieser Behandlungsweise zu Grunde liegt, nämlich die geschichtliche Fort-

1) In 2. Auflage 1878 ohne solche Unterscheidung: 1) bis auf Esra, 2) Anhang: Entwicklung der alttestamentlichen Religion zum Judentum oder levitische Periode (vgl. ATl. Theol.[2] 69 ff. 75); in wieder andrer Weise in der 4. Auflage 1889, wo er nur noch 2 Hauptteile unterscheidet: 1) den geschichtlichen: die Entwicklung der Religion und Sitte Israels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerstaats, 2) das Heilsbewusstsein Israels und seine religiöse Weltanschauung als Ergebnis der Religionsgeschichte des Volks.

bildung des Lehrstoffs deutlich zu machen, kann auch bei unsrer Behandlungsweise genügt werden, und wird genügt, indem man bei jedem einzelnen Lehrpunkt, in welchem wirklich eine geschichtliche Fortentwicklung sichtbar ist, dieselbe ausdrücklich aufweist, also das historische Moment in die Darstellung aufnimmt.

Eine wieder in andrer Weise abweichende Verteilung des Stoffs, den wir auf den II. und III. Teil verteilen, hat Öhler in seinen Prolegomena zur ATl. Theologie 1845 vorgeschlagen und in seiner nach seinem Tod gedruckten Theologie des Alten Testaments durchgeführt, indem er sich an die 3 Teile des Kanons (Gesetz, Propheten und Schriften) anschloss, und demgemäss den Stoff in 3 Teile zerfällte. Der I. Teil begriffe in sich den Mosaismus oder die Begründung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk durch Mose, von dem die ganze Entwicklung der israelitischen Religion ausgeht, und würde zuerst die Thatsachen, dann die Lehre nach dem Pentateuch behandeln. Der II. Teil würde von der fortschreitenden Verwirklichung des Offenbarungsrats Gottes teils nach der Geschichte (Nebiim rischonim), teils nach der prophetischen Verkündigung (Nebiim acharonim) handeln, und wäre der Prophetismus zu benennen. Der III. Teil würde wieder da einsetzen, wo auch der II. einsetzte, würde aber im Gegensatz gegen die objektive Offenbarung in Geschichte und prophetischer Verkündigung zum Gegenstand haben die Fortbildung der Offenbarung auf dem Wege der subjektiven religiösen Erfahrung und des subjektiven religiösen Nachdenkens, wovon die Denkmale in den Dichter- und Weisheitsbüchern vorliegen; und dieser Teil wäre in Ermangelung eines passenden Namens Hebraismus zu nennen (in der ATl. Theologie nennt Öhler ihn: die Lehre von der Weisheit).

Aber gegen eine solche Behandlung erheben sich noch gewichtigere Bedenken als gegen die zuvor beschriebene. Der II. Teil des Kanons enthält keineswegs bloss objektive göttliche Offenbarung; man denke nur an die vielen geschichtlichen Lebensbilder einzelner Männer und Frauen, an ihre subjektiv-religiösen Anschauungen und Vorstellungen, wie sie in den Prophetenbüchern und Geschichtsbüchern ausgesprochen erscheinen oder referiert werden; und der III. Teil des Kanons hinwiederum enthält nicht bloss subjektive Weiterbildung des objektiv gegebenen Offen-

barungsgehaltes: man bedenke nur, dass ja eine ganze Reihe geschichtlicher Bücher und noch ein prophetisches Buch im III. Teil des Kanons sind und auch die Psalmen vielfach nur die Wiederstrahlung der prophetischen Lehren und Erkenntnisse in Form des Gebets geben.

Sodann aber ist diese ganze Unterscheidung zwischen objektiver Offenbarung und subjektiver Weiterbildung schief und unhaltbar, so weit sie das Gebiet der eigentlichen Lehre betrifft; sie beruht auf einer zu mechanischen Auffassung der Prophetie und auf einer zu schroffen Unterscheidung zwischen den Propheten und den übrigen vom Geist der wahren Religion ergriffenen und getriebenen Gottesmännern des Volks; es ist gar nicht einzusehen, warum man zwischen dem, was ein Prophet, und dem, was ein anderer der heiligen Schriftsteller über irgend einen in der Gemeinde offenbar gewordenen und geltenden Lehrpunkt aussprechen, so trennen soll, dass man von jenem als einer ganz andern Art als von diesem handeln und so das Zusammengehörige zerreissen sollte. Endlich geht diese Einteilung von der völlig unrichtigen Voraussetzung aus, dass alles was im Pentateuch geschrieben ist, der Zeit nach früheren Ursprungs sei, als die Schriften des II. Kanons (Josua u. s. f.), während in Wahrheit im Pentateuch Schriften aus viel späterer Zeit enthalten sind. Aus diesen und andern Gründen, die ich hier nicht weiter entwickeln will, kann ich mich dieser Anordnung des Stoffes nicht anschliessen.

Bei der von uns vorgeschlagenen Einteilung des Stoffs in die oben genannten 3 Teile hat man noch den weiteren Vorteil, dass man auf die kritischen Fragen über die Abfassung der Bücher nicht näher einzugehen braucht. Wer nämlich nicht bloss die Übersicht über die Entwicklungsgeschichte der Religion oder die Offenbarungsgeschichte, sondern auch die Darstellung der Erkenntniswahrheiten oder die Lehre periodenweise abhandeln will, der kann es nicht vermeiden, zuvor kritisch die schriftlichen Quellen zu bestimmen, aus welchen der Erkenntnisschatz jeder einzelnen Periode zu entnehmen ist. Und da nun auf diesem kritischen Gebiet noch immer so viel, seit 1 oder 2 Decennien sogar fast alles, streitig ist, so muss er diese seine kritische Quellenbestimmung ausführlicher begründen, also einen guten Teil dessen, was in die Einleitung in das Alte Testament gehört, auch hier wieder vortragen und dann bleibt erst noch vieles zweifelhaft.

(Man denke nur z. B. an die Schwierigkeit, die es hätte, von jedem einzelnen Psalm, oder jedem einzelnen Spruch der Proverbien, die man für die Lehrdarstellung ausbeuten wollte, zuvor die Zeit seiner Abfassung, also die Periode, in welche er gehört, kritisch festzustellen.) Bei unsrer Behandlungsweise ist eine solche genaue kritische Scheidung der Abfassungszeit nicht nötig, wie auch ein grosser Nutzen derselben nicht einzusehen ist; und vielmehr sind die Resultate der Einleitungswissenschaft vorauszusetzen und setze ich dieselben voraus. Wo dagegen bei den einzelnen Lehrgruppen wirklich eine geschichtliche Weiterentwicklung von Bedeutung sich zeigt, da ist sie in der Regel schon vermittelst der allbekannten und allgemein angenommenen Zeitbestimmungen über die Abfassungszeit der Bücher zu konstatieren. Demgemäss verzichte ich auch darauf, hier in einem eigenen Abschnitt über die kritische Beschaffenheit und Abfassungszeit der Quellen zu handeln, behalte mir aber vor, am geeigneten Ort in allen den Fällen, wo etwas darauf ankommt, in aller Kürze das Nötige darüber zu bemerken, und werde im übrigen selbstverständlich überall, wo eine Reihe von Belegstellen anzuführen sind, diese der Zeit nach ordnen.

Eine Darstellung endlich nach Lehrbegriffen der einzelnen Bücher, wie man sie jetzt vielfach in der NTl. Theologie vorträgt, wäre nach meiner Ansicht für unsre Zwecke sogar vom Übel. Das Ganze würde so zerhackt und atomistisch, dass die Einsicht in Wesen und Entwicklungsgang der alttestamentlichen Religion eher dadurch gehemmt als gefördert würde. Schon bei jener Behandlung der neutestamentlichen Religion ist diese Gefahr, obgleich sie sich dort nicht gut vermeiden lässt. Bestimmte Lehrbegriffe (etwa mit Ausnahme der grossen Propheten Jesaia, Jeremia, Ezechiel) lassen sich gar nicht unterscheiden; die Erkenntnisse sind hier (auf der vorbereitenden Stufe) noch nicht so ins Feine entwickelt wie im Neuen Testament; alle Bücher haben mehrfache Überarbeitungen erlitten oder sind blosse Sammelbücher; es ist ganz unmöglich, die Zeitordnung hier zu Grunde zu legen. Die sogenannte Entwicklung oder der Fortschritt des einen Propheten über den andern, die jetzt behauptet werden, sind zum Teil erst künstlich hineininterpretiert.

§ 3. Kurze Übersicht über die Geschichte und Litteratur der alttestamentlichen Theologie.

Ausführlichere Übersichten finden sich teils in den gedruckten Lehrbüchern der biblischen, entweder der alt- oder neutestamentlichen Theologie (z. B. von Cölln, von Weiss), teils in dem grossen Buch von L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 708 ff.

a) Dass und warum die katholische Kirche als solche keinen Geschmack für die biblische Theologie entwickelt hat, ist schon § 1 bemerkt.[1]) Ebenso ist dort schon darauf hingewiesen worden, dass auch in der protestantischen Kirche die Pflege dieser Disziplin jüngeren Datums ist. Die ältesten Symbole und sonstigen Lehrdarstellungen der Erstlingszeit unsrer Kirche (wie Melanchthons loci communes, Calvins institutiones religionis Christianae) hat man zwar schon biblische Theologieen genannt und kann sie auch in gewissem Sinn so nennen, sofern sie das hergebrachte Lehrsystem aus der Bibel regenerierten, in Wahrheit haben sie aber vieles der überlieferten kirchlichen Theologie unverändert beibehalten, sie wollen in der Hauptsache ein kirchlicher Aufbau der biblischen Lehre sein. Je fester man sodann in der Zeit des dogmatischen Ausbaues der protestantischen Lehre überzeugt war, dass die in den Symbolen bekannte und in den kirchlich-theologischen Lehrbüchern zu Systemen ausgebildete Glaubenslehre vollkommen schriftgemäss sei, desto weniger konnte man sich veranlasst sehen, das Religionssystem der Bibel für sich, rein historisch und objektiv, zu bearbeiten.

Was man damals theologia biblica nannte, war entweder nur der Inbegriff aller biblisch exegetischen Disziplinen, also dasselbe, was man jetzt encyklopädisch „exegetische Theologie" nennt, oder aber waren es Sammlungen und exegetische Besprechungen der Hauptbeweisstellen, der dicta probantia der Bibel (s. Cölln I. S. 19). Beim Vortrag des kirchlichen Lehrsystems nämlich musste man natürlich seine Lehrsätze aus der Bibel als schriftgemäss erweisen; um jedoch die schulgemässe thetische und antithetische

1) In der That sind in dieser Kirche keine Bearbeitungen unsrer Disziplin erschienen; nimm etwa aus Lutterbeck, neutest. Lehrbegriff 1852, aber dieser galt als freisinniger Katholik und ist später Antiinfallibilist geworden.

Entwicklung der Doktrin nicht durch längere exegetische Exkurse unterbrechen zu müssen, sonderte man diesen zur Begründung des Systems gehörigen exegetischen Apparat in besondre Werke, die man bald Collegia biblica (z. B. Collegium biblicum prius in quo dicta V. T., et collegium biblicum posterius, in quo dicta N. T. iuxta seriem locorum communium theologicorum explicantur Strassburg 1671 von Seb. Schmid), bald Vindiciae sacrae scripturae etc. (z. B. Georg König, Nürnberg 1651), d. h. Beweisführungen aus der heiligen Schrift, auch institutiones theologiae exegetico-dogmaticae (Weismann, Tub. 1739) nannte, und welche in gewissem Sinn als die Anfänge unsrer Disziplin in unsrer Kirche gelten können. Die Auswahl und Anordnung der biblischen Beweisstellen war abhängig von dem vorausgesetzten dogmatischen System; zwischen A. und N. T., weil beide Werk des heiligen Geistes, wurde noch wenig historisch unterschieden, beiden gleiche Beweiskraft zuerkannt.

Gegenüber von diesem herrschenden System war die Föderaltheologie des Coccejus (Prof. in Leyden † 1669) und seiner Schule (in der reformierten Kirche) zwar allerdings eine grosse Annäherung zu einer bibl. Dogmatik, nicht aber zu einer bibl. Theologie. Hier ist zu nennen Calixt, De pactis quae Deus cum hominibus iniit 1654. Mit Anschluss an die Darstellung der Bibel ist ihm die Geschichte der verschiedenen Bündnisse Gottes mit den Menschen das Schema, in dem er die ganze Glaubens- und Sittenlehre der Kirche behandelt: foedus naturae oder operum (mit Adam vor dem Sündenfall) und foedus gratiae oder fidei (nach dem Sündenfall): im letzten 3 Ökonomieen a) oeconomia ante legem, b) sub lege, c) post legem (dabei typische Schrifterklärung).

b) Die Opposition gegen die ganze scholastische Behandlung der christlichen Lehrwissenschaft und das Lehrsystem der Kirche kam von verschiedenen Seiten. Einmal von seiten der Spenerschen Schule (Ende des XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts), welche gegenüber von der für das Leben unfruchtbaren rein verstandesmässigen Behandlung des Christentums auf den viel einfacheren, allgemein verständlichen und erbaulichen Inhalt der Bibel hinwies, somit die Bibel in Gegensatz gegen die Kirchenlehre zu stellen anfing. Es war jetzt im Gegensatz gegen die kirchliche viel von biblischer Theologie die Rede, doch verstand

man darunter mehr nur eine ungelehrte, das ausdrückliche Wort der Schrift wiederholende, unsystematische Theologie. Eigentliche Bearbeitungen unsrer Disziplin sind auch aus dieser Schule nicht hervorgegangen; höchstens ist zu nennen Ant. Friedr. Büsching, Epitome theologiae e solis libris sacris concinnatae 1757, eine Art biblischer Dogmatik.

Nachhaltiger wirkte zum Sturz des ganzen kirchlich-orthodoxen Systems bekanntlich seit Mitte des vorigen Jahrhunderts das Aufkommen des Rationalismus und der sich bahnbrechenden, von der Dogmatik unabhängigen, grammatisch-historischen Exegese, und die Folge war, dass man mit erneutem Eifer, wenn auch in sehr verschiedenem Interesse, auf die Schrift zurückging. Die einen, welche der rationalistischen oder Aufklärungsrichtung angehörten, wollten ihre Opposition gegen das kirchliche System rechtfertigen, indem sie zeigten, dass dasselbe in Widerspruch mit der Schriftlehre stehe; die andern wollten durch Nachlassen vom orthodoxen System und Zurückgehen auf den ursprünglichen Gehalt der Bibel retten, was zu retten war. Damit geschah allerdings ein Schritt zur Selbständigmachung unsrer Disziplin, aber doch nur ein Schritt, denn dieser Recurs auf die Bibel wurde entweder nur dazu gemacht, um an die Stelle des kirchlichen ein andres, haltbareres Lehrsystem zu setzen (so z. B. von supranaturalistischer Seite von Storr, doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita 1793 ff., oder von destruktiv radikalem Standpunkt von Carl Friedr. Bahrdt, Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik 1769/70), oder aber wurde diese biblische Theologie zwar von dem eigentlichen dogmatischen Aufbau gesondert erhalten, aber doch fremdartige Zwecke hineingetragen, z. B. Gotthilf Traugott Zachariae (in Gött.), Biblische Theologie 1772 (zum drittenmal in 5 Teilen 1786), der in diesem Buch den biblischen Grund der vornehmsten theologischen Lehren exegetisch untersuchen und zeigen will, was von den allgemeinen systematischen Ideen richtig oder unrichtig sei, darum auch in der Anordnung sich an den Gang der hergebrachten Dogmatik anschliesst. Noch unvollkommener sind Wilh. Friedr. Hufnagel, Handb. der bibl. Theol. Erlangen 1785 ff. 2 Bände, aber unvollendet, und Christian Friedrich Ammon, Entwurf einer reinen bibl. Theologie 2 Bände 1792; in 2. Auflage 3 Bände 1801/2; kaum mehr als Sammlungen, nicht einmal genau geschichtlich

geordnete Sammlungen von historischen, kritischen, exegetischen Anmerkungen und dogmatischen Reflexionen über die wichtigsten bibl. Beweisstellen der hauptsächlichsten theologischen Lehren.

c) Die Idee der biblischen Theologie als einer von der kirchlichen Dogmatik und Ethik ganz zu trennenden und in historischem Sinn zu behandelnden Wissenschaft hat mit klarem Bewusstsein zuerst ausgesprochen Joh. Phil. Gabler in einer akademischen Rede de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae Altdorf 1787, worin er ihr die Aufgabe zuschrieb, die in der heiligen Schrift enthaltenen religiösen Begriffe als ein geschichtliches Faktum, mit Unterscheidung der verschiedenen Zeiten und Subjekte und der verschiedenen Stufen im Entwicklungsgang jener Begriffe, darzustellen. Eine Ausführung davon hat er nicht gegeben. Die nun zunächst folgenden Bearbeitungen der biblischen, speziell alttestamentlichen Theologie nach diesem von Gabler festgestellten Grundsatz blieben aber um so mehr hinter allen billigen Erwartungen zurück, als sie nicht bloss gegen das kirchliche, sondern selbst das biblische Lehrsystem sich feindlich stellten, die Geschichtlichkeit des Werkes Mosis zum Teil leugneten und in den Religionsvorstellungen und Instituten der Israeliten kaum mehr als ein Gemisch von Aberglauben und einigen besseren Religionsideen sahen. Dahin gehören die Arbeiten von Ge. Lor. Bauer (zu Altdorf und später zu Heidelberg), der die Theologie des Alten und Neuen Testaments trennte, und eine ganze Reihe Schriften in dieser Richtung herausgab (Theologie d. A. T. 1796; Beilage dazu 1801; hebr. Mythologie des A. und N. T. 1802; bibl. Moral des A. T. 1803; bibl. Theologie des N. T. 1800—2; bibl. Moral des N. T. 1804. 5); seine geschichtliche Behandlung besteht darin, dass er ohne Kritik Buch für Buch des A. (N.) T. durchnimmt und den Gehalt herausstellt, ohne einen eigentlichen innern Zusammenhang herzustellen oder nachzuweisen, zugleich aber immer bemüht ist, daran das Abergläubische, Unmoralische, Mythologische etc. aufzuzeigen. Dagegen mischt das Buch von Phil. Christ. Kaiser in Erlangen (Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion 1813—21) wieder fremde Gesichtspunkte hinein, nämlich die religionsvergleichende

(komparative) Würdigung des Judentums und Christentums vom Standpunkt einer schalen Vernunfttheologie (Universalismus), der das Positive der Bibel in keinem sehr günstigen Licht erscheinen kann.

Ungleich höher stehen in wissenschaftlicher Behandlungsweise, in Sinn und Verständnis für das eigentümlich Israelitische und für den Geist der biblischen Religion die Werke von de Wette, Bibl. Dogmatik des A. und N. T. oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, Judentums und Urchristentums 1. Auflage 1813 und 3. Auflage 1830, und Biblische Theologie von Dan. Ge. Conr. v. Cölln (in Breslau), nach seinem Tode herausgegeben von David Schulz 1836, 2 Bde., wovon der I. das Alte Testament umfasst, welche lange Zeit die Haupthandbücher waren. Sie scheiden richtig das A. und N. T., sie benutzen die damaligen Resultate der Kritik, um eine wirklich historische Anschauung von der Entwicklung der Religion zu bekommen, zerlegen die ATl. Religion in 2 Perioden oder Entwicklungsformen, nämlich Hebraismus und Judentum (s. § 2); schicken jeder Periode wenigstens eine Übersicht über die Geschichte und eine allgemeine Charakteristik derselben voran; sie bemühen sich um exegetisch-gründliche Ermittelung des Stoffs; v. Cölln zieht auch das Ethische hinein, was de Wette ausgeschlossen hat. Aber für den Offenbarungscharakter dieser Religion haben sie kein Verständnis; durch die durchgehende Scheidung zwischen sogenannten allgemeinen Religionsbegriffen (religiöser Universalismus) und spezifisch theokratischen Religionsbegriffen (religiöser Partikularismus) tragen sie wenig berechtigte Gesichtspunkte in die Darstellung hinein (denn sogenannte universalistische und partikularistische Religionsbegriffe werden im A. T. nicht getrennt, sind vielmehr in und miteinander gross geworden), de Wette bringt noch weiter Fremdartiges dadurch hinein, dass er, weil er eine biblische Dogmatik schreiben wollte, jede Lehre vom Standpunkt der Friesschen Philosophie aus nach ihrer Bedeutung für das religiöse Gefühl würdigt; in historisch-kritischer und exegetischer Beziehung sind diese Werke ohnedem längst antiquiert.

Vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus sind geschrieben die beiden Werke von Vatke und Br. Bauer. Das Werk von Vatke: Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern I. Teil Berlin 1835 ist — in einer ganz unerträglichen

Hegelschen Terminologie geschrieben — sehr umfangreich angelegt, aber unvollendet geblieben. Der Band behandelt nur Geschichte, Begriff, Vorstufe, Hauptrichtungen der ATl. Religion. Es wird versucht, im Gegensatz gegen die durch die Quellen selbst an die Hand gegebene Vorstellung der Gründung und Entwicklung dieser Religion vermöge göttlicher Offenbarung und Erziehung des Volks eine andre festzustellen, welche die allmähliche natürliche Herausgestaltung dieser Religion aus ursprünglichem Gestirndienst im Zeitalter des Prophetismus philosophisch und geschichtlich einleuchtender machen könne.[1]) Über die Haltbarkeit dieses Versuchs wird bald an einem andern Ort die Rede sein. Das Buch von Br. Bauer, Die Religion des A. T. in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien Berlin 1838 f. 2 Bde, verzichtet ganz im Gegenteil auf alle Quellenkritik, erzählt die Geschichte nach, wie sie nach dem Wortlaut der biblischen Bücher vorliegt und bringt sie in das Fachwerk der Hegelschen Kategorieen, ohne wirkliche Förderung der Sache, im einzelnen mit richtigen Urteilen. Das Buch von Ludwig Noack, Die bibl. Theologie, Einleitung in das A. und N. T. und Darstellung des Lehrgehalts der biblischen Bücher 1853, ist ebenfalls von philosophischem, speziell Hegelschem Standpunkt aus gemacht, und kann nicht mehr zur theologischen, kaum noch zur wissenschaftlichen Litteratur gerechnet werden.

Frei sowohl von den rationalistischen und philosophischen, als auch dogmatischen Voraussetzungen erhielt sich Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie Jena 1828, voll feiner Beobachtungen, aber das A. und N. T. sind darin zusammengenommen, daher das A. T. zu kurz gekommen, weshalb das Buch kaum recht hierher gehört. Das nachgelassene Werk von dem Tübinger supranaturalistischen Theologen Steudel, Vorlesungen über die Theologie des A. T., nach seinem Tode herausgegeben von Öhler 1840, dringt darauf, dass die alttestamentlichen Religionserkenntnisse sich nur an der Hand der thatsächlichen Offenbarung Gottes entwickelt haben, aber seine Geschichtsauffassung selbst ist kritiklos und wird nicht allen Thatsachen

1) Dies ist das Buch, das neuerdings vielfach als der Bahnbrecher für das richtige Verständnis der ATl. Religion und ihres Entwicklungsgangs bezeichnet wird, und in dessen Bahnen demgemäss fast die ganze neuere Kritik und Geschichtsauffassung wandelt.

gerecht; seine Exegese mangelhaft, und das Buch unvollständig, nicht bloss sofern der geschichtliche Teil darin fehlt, sondern auch weil die ethische und gottesdienstliche Seite der Religion kaum darin berührt ist. Eine blosse Skizze, die alle wesentlichen Punkte, aber nur kurz, berührt, und von einer gerechten Würdigung und biblischem Verständnis der ATl. Religion ausgeht, ist das opusculum posthumum von Hävernick, Vorlesungen über die biblische Theologie des A. T., herausgegeben von Hahn 1848; 2. Aufl. mit berichtigenden Zusätzen von Herm. Schultz 1863. Es ist aber in entschiedener Ablehnung aller von der wissenschaftlichen Kritik und historischen Forschung gefundenen Ergebnisse gehalten, und meist darauf beziehen sich die berichtigenden Zusätze des letzten Herausgebers. Dieser letztere, H. Schultz, hat dann unsre Disziplin auch selbständig bearbeitet: Alttest. Theologie oder die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe 2 Bde. 1869. Dieses Buch stellte gegenüber von den bisherigen Leistungen einen sehr erfreulichen Fortschritt dar, ist von gesunden Prinzipien aus geschrieben, indem es sowohl am Offenbarungsbegriff als auch an den sicheren Ergebnissen der Kritik festhält, und mit feinem Sinn für historische Entwicklung und mit Takt ein Bild von der geschichtlichen Entwicklung zeichnet, das zwar von dem traditionellen stärker abweicht, aber der geschichtlichen Wahrheit um so näher kommt. Im einzelnen, kritisch sowohl wie exegetisch, fordert es aber auch Widerspruch heraus, und dass die darin befolgte Methode wenig zweckmässig ist, habe ich schon früher erwähnt. In der 2. und 3. Auflage hat Schultz (weil zur Grafschen Schule übergegangen), die in der 1. Auflage durchgeführte Scheidung: Mosaismus, Prophetismus, Levitismus aufgegeben und nur 2 Teile gemacht: 1) bis auf Esra, 2) das spätere Judentum. In der 4. Auflage 1889 hat er auch das aufgegeben (weil der Stoff auseinandergezogen schien) und eingeteilt: 1) die Entwicklung der Religion und Sitte Israels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerstaats (Schilderung derselben in grossen Zügen: Mose, bis Samuel, bis 8. saec., assyrische Zeit, babylonische Zeit, Perserzeit, Ausgänge), 2) das Heilsbewusstsein Israels und seine religiöse Weltanschauung als Ergebnis der Religionsgeschichte des Volks (system. Teil).

Ein grosses Werk über die gesamte biblische Theologie ist unter dem Titel: Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie

des A. und N. Bundes von H. Ewald 1871 mit dem I. Bd.: Die Lehre vom Worte Gottes, worin in sehr eigentümlicher und origineller Weise über die Offenbarung und die Bildung heiliger Schrift in Israel, sowie Wesen und Bedeutung der gesamten Bibel gehandelt wird, begonnen und in dem IV., nach seinem Tode 1876 erschienenen Band zum Abschluss gebracht worden. Da das A. und N. T. darin zusammengenommen ist, so ist auf vieles Einzelne nicht mit der wünschenswerten Ausführlichkeit eingegangen; aber einige wesentliche und wichtige Hauptpunkte sind darin sehr ausführlich und in geistvoller anregender Weise erörtert. Im übrigen ist es durchaus mit der Absicht gearbeitet, die biblische Anschauung von Gott, Welt und Menschen gegen die Einwendungen des modernen Zeitbewusstseins, der Philosophie und des Unglaubens zu rechtfertigen. Schliesslich ist hier noch zu erwähnen die 1873/74 nach des Verfassers Tode von seinem Sohn herausgegebene Theologie des A. T. von Prof. Gustav Öhler, 2. Auflage 1882, 3. Auflage 1891, ein Werk, das einst Dorner in seiner Geschichte der protestantischen Theologie zum voraus als das Non plus ultra aller alttestamentlich-theologischen Leistungen hingestellt hatte. Das Werk ist mit der Öhler eignen Gründlichkeit und Sorgfalt gearbeitet und enthält manche gute Partieen, aber 1) zieht es Dinge hinein, die gar nicht hineingehören, wie die bibl. Archäologie, 2) ist es vom unkritischen Standpunkt aus geschrieben und gibt, indem es den Pentateuch für mosaisch nimmt, und wieder den III. Teil des Kanons vom II. trennt, ein vielfach unrichtiges und verzerrtes Bild (s. § 2).

Den Hegel-Vatkeschen Standpunkt der Durchführung der Entwicklungslehre haben wieder aufgenommen Kuenen, De Godsdienst van Israel Haarlem 1870 2 Bde, und ihm folgend Duhm, die Theologie der Propheten 1875. Nach ihnen wäre die alttestamentliche Religion erst durch die grossen Propheten aus dem Ethnicismus oder einem mit dem Ethnicismus auf gleicher Stufe stehenden Jahwismus allmählich herausgearbeitet und wären so ihre höheren universalistischen und ethischen Gotteserkenntnisse gegründet worden; und der Ursprung der biblischen Bücher wird zu diesem Zweck kritisch zurecht gemacht. Ich werde auf diesen Standpunkt nicht viel eingehen. Eine an Kuenen und Wellhausen sich durchaus anschliessende Darstellung von R. Smend, Lehrbuch der ATl. Religionsgeschichte, ist im Verlag von Mohr

in Freiburg 1893 erschienen, sehr sauber gearbeitet, aber durchaus auf den Vatke-Kuenen-Wellhausenschen Bahnen. Wer wissen will, wie nach dieser (meiner Überzeugung nach von den Aussagen des A. T. ganz abweichenden) Anschauung sich die Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion ausnimmt, mag dieses Buch mit Nutzen nachlesen.

Im Jahre 1880 erschienen Dr. Ferd. Hitzigs Vorlesungen über bibl. Theologie und mess. Weissagungen d. A. T., herausgegeben von Lic. Professor Kneucker, Karlsruhe 1880 mit Hitzigs Bild, voll von seinen bekannten Schrullen (Brauchbares, was neu wäre, habe ich nicht darin gefunden); nur eine sehr unvollständige Skizze (als Beitrag zur Charakteristik Hitzigs bemerkenswert).

Ausserdem nenne ich noch: Bredenkamp, Gesetz und Propheten, Erlangen 1881. — Schlottmann, Kompendium der bibl. Theol. A. und N. T. 1889. — Riehm, Alttest. Theologie (bearbeitet und herausgegeben von Stadtpfarrer Pahnke in Darmstadt) 1889. 1. Teil: das eigentümliche Wesen der alttest. Religion im Vergleich mit andern Religionen, 2. historisch. Hauptteil: a) Mosaismus (worin auch Archäologisches), b) Prophetismus, c) Judaismus. — Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, deutsch 1883. — Archibald Duff, Old Testament Theology or the history of hebrew religion from the year 800 BCh. to Josiah 640 BCh. London und Edinburg 1891, gibt halb erbauliche, halb wissenschaftliche Erörterungen der wichtigsten Religionserkenntnisse der Propheten Amos, Hosea, Jesaia, Micha. — Piepenbring, Théologie de l'ancien Testament. — W. Lotz, Geschichte und Offenbarung im A. T. Leipzig 1891, führt den Satz durch, dass die ganze israelitische Geschichte die Vorbereitung auf das Christentum war, also eine göttliche Offenbarung (unter Beobachtung der Naturgesetze der allmählichen Entwicklung) durch Thatsachen und innere Offenbarung an einzelne Männer.

Erster vorbereitender Teil: Allgemeines über Wesen und Charakter der alttestamentlichen Religion.

§ 4. Das Prinzip der alttestamentlichen Religion.

Jede Religion als eine bestimmte Art, Gott zu fürchten und zu verehren, hat auch ihren Grundgedanken, der sich in allen ihren Teilen ausprägt, oder ihr Prinzip. Was ist nun dieser Grundgedanke der ATl. Religion? Die gewöhnlichste Vorstellung darüber war und ist im populären Bewusstsein noch immer die, dass das Unterscheidende derselben, wenigstens gegenüber von allen sogenannten heidnischen Religionen, in der Idee der Einheit Gottes, also im Monotheismus liege. Noch bei Schleiermacher liegt diese Bestimmung zu Grund; noch von Cölln sagt S. 89: „Allgemein wird anerkannt, dass eine besondre Strenge des Monotheismus den unterscheidenden Charakter des Hebraismus bildet", sieht sich dann aber doch genötigt, an diese Grundbestimmung noch eine Reihe von andern Bestimmungen ganz äusserlich anzufügen, um das, was er Hebraismus (d. h. ATl. Religion in ihrer älteren Zeit) nennt, vom Judaismus und Christianismus zu unterscheiden. Aber wie wenig dieser Gedanke der Gotteinheit das Wesen der ATl. Religion erschöpft, ergibt sich deutlich daraus, dass man vermittelst seiner diese Religion nicht von andern monotheistischen Religionen, wie z. B. dem Islam, abgrenzen kann, und dass z. B. von diesem letzteren mit noch viel mehr Recht zu behaupten ist, dass er den Gedanken der starren Gotteinheit zu seinem eigentlichen Prinzip hat. Aber auch gegenüber vom sogenannten Heidentum selbst genügt er nicht, denn so viel verbreitet

auch früher die Definition des Heidentums als Vielgötterei (Polytheismus) war, so ist religionsphilosophisch und religionsgeschichtlich längst erkannt, dass das eigentliche innerste Wesen des Heidentums mit dieser Bestimmung nicht getroffen ist, sofern fast alle höheren heidnischen Religionen über der Vielheit der Götter doch eine gewisse Einheit des Göttlichen (Zeus Vater der Götter, Schicksal) kennen und festhalten, einzelne wie die persische sogar fast monotheistisch oder doch dualistisch sind. Auch geschichtlich ist diese Hauptbetonung der Gotteinheit nicht zutreffend, insofern als die Israeliten längst ihre höhere Religion hatten, und den Gott Jahwe als ihren Gott verehrten, ehe sie zu der Erkenntnis durchdrangen, dass die Götter der Heiden gar nicht seien, also Gott überhaupt nur einer sei (Deut. 6, 4), und insofern als selbst noch der ausgebildete Monotheismus eine gewisse Mannigfaltigkeit des Göttlichen duldete (Engel).

Viel tiefer dringt der Begründer der neueren Religionsphilosophie, Hegel, der trotz aller Grundfehler seiner Philosophie doch gerade in die Eigentümlichkeit der einzelnen Religion sehr viele treffende, geistvolle Blicke gethan hat. Wie er die ganze heidnische Religion (mit Ausnahme der griechischen und römischen) als Naturreligion bezeichnet, d. h. als solche, in welcher die Gottheit noch nicht von dem Natürlichen losgerissen, sondern in irgend einer Weise in den Kreis des Sinnlichen hineingebannt erscheint, in den Naturmächten und sinnenfälligen Erscheinungen angeschaut wird, so sieht er in der ATl. oder jüdischen Religion die Lostrennung der Idee des Göttlichen von dem Natürlichen und Äusserlichen vollzogen. Gott steht als der Höhere über allem Natürlichen und Endlichen, das ihm gegenüber machtlos und unselbständig ist, da; er ist erhaben über alles Endliche, entschränkt aus allen Schranken, der Allmächtige, der Schöpfer, der Herr, dessen Zwecken alles dienen muss. Diese Religion ist ihm die Religion der Erhabenheit. Dass diese Bestimmung viel tiefer greift, als die blosse Gotteinheit, ist deutlich, und wird in § 5 noch deutlicher gemacht werden. Vermöge ihrer kann Hegel auch in seiner Weise die jüdische Religion vom Christentum unterscheiden (was von der Bestimmung der Gotteinheit aus nicht möglich ist): im Gegensatz gegen die Religion der Erhabenheit, der schroffen Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sei die absolute Religion, das Christentum, die Religion der Einswerdung

Gottes und des Menschlichen, die Religion der Versöhnung. Und doch kann auch diese Bestimmung nicht genügen. Die Erhabenheit Gottes ist eine sehr wesentliche und tiefgreifende Bestimmung, aber nicht die höchste und wichtigste. Und wenn sie einseitig festgehalten wird, wird sie sogar falsch, wie sie auch Hegel zu ganz falschen Sätzen verführt hat. Wäre Gott bloss der Erhabene, so bestände ein abstrakter, ungemilderter Gegensatz gegen das Natürliche und Menschliche; die Freiheit des Menschen wäre vernichtet, der Mensch wäre bloss Knecht, wie denn Hegel sagt: das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott sei in dieser Religion die Furcht des Knechts vor dem Herrn und der Dienst des Knechts, man könne sie auch Religion der Knechtschaft nennen. Dem widerspricht aber das A. T. auf jedem Blatt; Gott ist nicht der Despot, sondern der zu seinem Volk, zu den Menschen sich Herablassende, sich ihnen Aufschliessende, sie zu sich Ziehende; nicht knechtische Furcht wird verlangt, sondern gläubige Hingabe, Vertrauen. Die Aufhebung der Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem wird schon im A. T. überall angestrebt; auf die Religion der Versöhnung, des Christentums, wird hingesteuert. Der ganze tief ethische Charakter der ATl. Religion, durch den sie sich von allen heidnischen Religionen so wesentlich unterscheidet, kann aus der Erhabenheit Gottes nicht erkannt werden. Gerade durch die ethische Idee muss vielmehr der Begriff des Erhabenen ergänzt werden, wenn einigermassen das Charakteristische der ATl. Gottesidee getroffen werden soll.

Das geschieht, wenn man den Gott des A. T. bestimmt als den Heiligen. Und ich stehe nicht an zu behaupten, dass in der Idee Gottes als des Heiligen prinzipiell die ganze ATl. Religion enthalten ist. Im A. T. selbst, schon im Gesetz, wird wiederholt (z. B. Lev. 19, 2; 11, 44f.) als die Grundforderung Gottes an das Volk ausgesprochen: „Ihr sollt heilig werden, denn ich bin heilig, ich Jahwe euer Gott.“ [1]) In der Idee des heiligen Gottes, wenn sie alttestamentlich entwickelt wird, wie wir das später thun

1) Vgl. Jesaia und Ezechiel. Im ältesten Gesetzbuch Ex. 22, 30: Heilige Männer sollt ihr mir sein; bei A Lev. 11, 45, bei C Lev. 11, 44 a, vgl. im Comm. zu Lev. S. 504. Das sind nicht erst junge (prophetische oder gar nachproph.) Forderungen; auch ist heilig in solchen Forderungen (in welchen Reinheit und Rechtschaffenheit daraus abgeleitet wird) nicht etwa bloss ein formaler Verhältnisbegriff = mir geweiht, mir ausgesondert.

werden, ist zunächst die Erhabenheit, die Entnommenheit aus allem Kreatürlichen, die Eminenz, also auch Einzigkeit, Allmacht, Ewigkeit als Moment mit enthalten; enthalten ist darin aber auch die Reinheit, die Abkehr von allem Bösen und Sündlichen, die Güte und ethische Vollkommenheit; enthalten ist darin auch der Begriff einer lebendigen, intelligenten, freien Persönlichkeit, denn nur von einem Ich, von einer freien Persönlichkeit kann Heiligkeit im vollen Sinn ausgesagt werden. Endlich ist die Heiligkeit als die Grundbestimmtheit einer absoluten Persönlichkeit keine ruhende, sondern eine thätige, sich geltend machende, lebendig wirkende, welche auf Aufhebung alles Unheiligen ausser ihr gerichtet (ein verzehrendes Feuer für alles Unreine), auf Pflanzung und Pflege des Guten und Vollkommnen (eine Liebhaberin des Guten, die Geduld übt gegen die, die Gott lieben und seine Gebote halten) bedacht ist; in der Heiligkeit ist zugleich gegeben die Idee eines sich aufschliessenden, offenbarenden Gottes, und zwar nicht eines Gottes, der gleichsam durch Naturnotwendigkeit dieses sein Wesen ausströmt, ausbreitet, sondern der als Person Allem gegenübersteht, als selbstbewusste Persönlichkeit will, dass alles Unheilige schwinde.

Wo aber Gott als der Heilige erkannt ist, da wird notwendig auch die Idee des Menschen ethisch gefasst (wie es in jener Formel heisst: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig); es wird an den Menschen die Forderung gestellt, nach dem heiligen Gott geartet, ihm ähnlich zu werden. Damit wird er über seine kreatürliche, endliche Wesenheit weit hinausgehoben, es wird ihm eine höhere Würde und Bestimmung zugeschrieben, von dem Unreinen, Bösen frei, heilig zu werden; er muss also auch die Anlage, die Möglichkeit, die Fähigkeit dazu haben; die Anerkennung des Menschen als einer freien, ethischen, Gott verwandten Persönlichkeit ist von der Idee der göttlichen Heiligkeit unzertrennlich.

Endlich ist auch das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es in der Religion, im religiösen Verhalten besteht, durch diese Grundidee der göttlichen Heiligkeit seiner Abzweckung nach massgebend bestimmt. Gott gegenüber vom Menschen zeigt sich als der heilige und heiligende thätig; dem Menschen ist die Aufgabe der Heiligung vorgesetzt, sie schwebt wie ein Soll, d. h. wie ein Gesetz und Ziel zugleich, über ihm. Die Aufgabe fällt aber in das geistige Gebiet, ins Gebiet des freien Willens; persön-

liche, freie Wesen sollen auf freie Weise selig werden, dadurch ist Allmählichkeit des Prozesses, Bildung von einem gegebenen Punkt, Wachstum aus einem Keim heraus bedingt. Also auch die Idee einer geschichtlichen Fortentwicklung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, die der ATl. Religion so wesentlich ist, ist mit dem angegebenen Prinzip schon gegeben.

§ 5. Nähere Charakteristik der ATl. Religion.

a) In dem angegebenen Grundgedanken liegen nun eine Menge von Anschauungen, Begriffen, Lehren, welche dieser Religion gegenüber von allen andern unvollkommnen Religionen eigentümlich sind, welche natürlich nicht auf einmal zur Erkenntnis kamen, aber doch in langer geschichtlicher Entwicklung hervorgetrieben wurden und schliesslich als Ergebnis hervortraten.

Am schärfsten treten sie hervor in der Idee Gottes selbst. An diesem Gott, obwohl ursprünglich Licht und Feuer ihm eignet, ist schliesslich nichts Kreatürliches, nichts Räumliches, nichts Zeitliches, keine Gestalt, kein Bild, keine Vielheit und keinerlei Beschränktheit; auf keinerlei Weise ist er an die Natur oder die natürlichen Kräfte gebunden, sondern herausgenommen aus der äussern, sinnlichen Welt, in das reine Gebiet des freien Geistes versetzt und doch als dieser geistige Gott die ganze sichtbare Natur setzend und beherrschend. Von einer Vielheit der Götter kann da keine Rede mehr sein: diese kommt nur vor, wo das Göttliche noch an Naturkräfte, Naturwesen gebunden oder darin enthalten angeschaut, also in das Gebiet des Endlichen (das zugleich das des Vielen ist) herabgezogen wird; hier aber ist das Göttliche aus der Natur herausgezogen, die Natur entgöttert; nur Gott, Jahwe, ist Gott und keiner sonst (Monotheismus). Auch ist er, weil über das Endliche erhaben, keiner Veränderung ausgesetzt; kein Werden, kein Vergehen, kein Leiden ist an ihm, sondern er ist, der er war, ewig derselbe rein Eine, Unvergleichliche, Heilige; also auch alles Mythologische hat hier keine Stelle. Auch ist nichts in der Welt im stande, ihm Widerstand zu leisten, selbständig sich gegen ihn zu stellen; er spricht, da sinken sie alle in den Staub; die Himmel rollt er wie ein Buch zusammen, die Erde ist seiner Füsse Schemel; keine Materie, die von ihm unabhängig wäre, kein ihm widerstrebendes Widergött-

liches, gegen das er vergeblich zu kämpfen hätte, also auch keinerlei Dualismus, sondern reiner Monismus. Er ist aber nicht bloss unberührbar durch alles Endliche und uneingeschränkt durch etwas andres ausser ihm, nein er hat positiv alles in seiner Macht, er thut mit ihm, wie und was er will; von seinem Willen hängt alles ab.

Und das ist eben eine andre so eigentümliche und so grosse Seite in dieser Religion, dass alles von seiner Machtthätigkeit, seinem Willen abgeleitet wird. Alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge sind durch ihn gemacht, hervorgebracht; es gibt nichts, was nicht von ihm d. h. durch seinen Willen, und für ihn d. h. zu seinem Zwecke wäre, daher hier auch die Lehre von einer Schöpfung der Welt (im vollen Sinn des Worts, nicht blosser Weltbildung). Und wie alles, was ist, von ihm gesetzt ist, so wird es auch fortwährend von ihm getragen, besteht durch ihn, durch seinen Willen und durch seine Macht (wenn er seinen Odem sendet, da lebt es, wenn er ihn zurückzieht, da ist Tod und Vernichtung). Auch alle Veränderungen der einmal gesetzten Kreatur, alles was in seiner Schöpfung geschieht, ist durch ihn gethan; auch das scheinbar Unvollkommne, auch das Übel, alles, was geschieht, ist von ihm hervorgebracht; auch das Kleinste und Unbedeutendste hat seinen Sinn, weil von ihm gethan; einen Zufall, ein Schicksal, ein blindes Fatum gibt es nicht. Auch in der geistigen Welt der selbstbewussten Wesen, obwohl ihr relative Freiheit zukommt, ist seine Macht wirksam; jeder Gedanke, jede Regung ist von ihm geleitet; jede gute That in seiner Kraft gethan; nicht von eigner Thatkraft weiss man hier zu erzählen, sondern von dem starken Arm Gottes. Selbst im Bösen, obwohl das Böse nicht von ihm ist, wirkt seine Kausalität mit. Gegenüber von dieser Schöpfer- und Herrschermacht ist das Endliche, die Kreatur unselbständig; wunderbar d. h. auf staunenerregende, unbegreifliche Weise[1]) kann er jeden Augenblick in sie eingreifen. Und so demütigend diese Weltanschauung nach der einen Seite hin ist, so erhebend ist sie doch auf der andern: in Wahrheit wird die Kreatur nur geadelt dadurch, dass sie nicht für sich und durch sich, sondern nur durch und für Gott ist.

---

1) Über die Möglichkeit des Wunders ist noch gar nicht nachgedacht; jedes Wunder von Gott ist selbstverständlich.

Jedes einzelne Wesen und die ganze Natur haben darin ihre hohe Bedeutung, dass sie Zeugnis geben von seiner Grösse, und ihr Sein und Bestehen, ihre Kräfte und harmonische zweckvolle Ordnung, ihre Schicksale bekunden seine Macht, seine Weisheit; die Himmel erzählen seine Ehre, und die Veste verkündigt seiner Hände Werk (Ps. 19, 2); die ganze Natur ist die Stätte seiner Offenbarung. — Dieser selbe, scheinbar so harte Widerspruch zwischen tiefster Demütigung und höchster Erhebung des Endlichen durch diese Religionsanschauung zeigt sich ebenso und noch viel stärker im höchsten der endlichen Wesen, im Menschen. Wohl ist er, wie jedes andre Wesen, nichtig und hinfällig, Fleisch, widerstandslos der Macht und dem Willen Gottes preisgegeben, und doch ist dieses selbe Wesen nicht bloss Spiegel der göttlichen Herrlichkeit, wie jedes andre, sondern vermöge seines Geistes, seiner Denk- und Willenskraft, ein Ebenbild Gottes, mit göttlichen Kräften ausgerüstet, zur Gottähnlichkeit, zur Heiligkeit und Seligkeit bestimmt. So hoch ist der Mensch in keiner heidnischen Religion erhoben.

Ebenso wichtig und noch wichtiger, als diese unvergleichliche Erhabenheit und Übermächtigkeit Gottes über alles ist es, dass er als der Heilige auch der reine, gute, ethisch vollkommene ist, und mit seiner Macht nur Zwecke seiner Heiligkeit verfolgt. Durch diese Grundbestimmung seines Wesens verliert die Erhabenheit ihr furchtbar Schreckliches, das sie sonst für den Menschen, für jedes endliche Wesen hätte; in ihr haben sie die Garantie ihres Entstehens und Bestehens; in ihr hat alles, was wird und geschieht, seinen Zweck, es muss den Zwecken seiner Heiligkeit dienen; durch sie erst erhält auch der Mensch seine hohe Stellung unter den Kreaturen, denn er allein, mit Geist und Willen begabt, kann zum positiven Ausdruck dieses heiligen Wesens dienen. — Mit dieser Heiligkeit Gottes ist es freilich schlechthin unverträglich, dass Böses in der Welt sei; ist es doch da, so kann es nicht von ihm sein; es muss erklärt werden, wie es kommt, dass es da ist; diese Frage über die Hamartigenie hat hier eine Wichtigkeit, wie in keiner der unvollkommnen Religionen. Erklärt wird es aus der Freiheit der geschaffenen Geistwesen, als eine widergöttliche Selbstentscheidung, zu der sie die Möglichkeit eben in ihrer Freiheit hatten, als ein Fall aus der Einheit mit Gott in der Unterordnung des Gehorsams, als eine schuld-

begründende That, als Sünde. Auch diese Fassung des Bösen als Sünde ist sehr verschieden von der Fassung desselben als natürliche Unvollkommenheit in den heidnischen Religionen. Nun aber das Böse da ist in der Welt, eine Macht geworden ist in der Menschheit, richtet der Heilige seine Thätigkeit gegen dasselbe es aufzuheben, offenbart sein innerstes Wesen im Kampf gegen dasselbe. Was er als solcher thut, hat den Zweck, einerseits das Böse selbst in seiner Nichtigkeit zu offenbaren, es zur Reife zu treiben, zu vernichten, andererseits den geschehenen Bruch zu heilen, die Unseligkeit der Entzweiung zu heben, dem Leben des Guten den Sieg zu verschaffen, sich als den Heiligen zu erweisen; seine Heiligkeit manifestiert sich als Zorn und als Gnade. Die ganze Geschichte der Menschheit wird in Beziehung auf diese heiligende oder Heilsthätigkeit Gottes betrachtet, und nur in Beziehung auf sie. Aber auch die ganze Natur muss diesem Zwecke dienen. Alles was an Erhebendem, Förderndem, Belebendem für den Menschen in ihr ist, das dient zur Aufhebung, zur Hemmung des Bösen. In jedem Augenblick steht ihm die ganze Natur für diese seine heiligende Thätigkeit zur Verfügung (Begriff des Wunders). Es ist das die tiefethische Natur- und Geschichtsanschauung, welche diese und jede vollkommene Religion so eigentümlich charakterisiert und ihr innerstes Leben bildet. Gott übt seine Herrschaft nur zu sittlichen Zwecken, er ist das lebendige Band der geistigen und natürlichen Welt, das Band ihrer Harmonie, die Garantie für ihr fortwährendes Zusammenstimmen. Und das Volk zieht all sein Wissen von Gott aus der Erfahrung der Einwirkung Gottes auf sich und sein Leben; diese ist die Quelle seiner Gotteserkenntnis; Naturbetrachtung und Spekulation treten in den Hintergrund gegen diese innere Erfahrung.

b) Bei solchen Begriffen und Anschauungen von Gott, Welt, Mensch musste auch das religiöse Verhältnis, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es in dieser Religion gesetzt wird, einen bestimmten Charakter annehmen. Wo man einen heiligen Gott kennt, da kann man nicht unberührt davon in allen seinen natürlichen Lebensthätigkeiten und Gewohnheiten bleiben, oder seinem eigenen Triebe folgen und bloss daneben oder nebenbei auch durch allerlei gottesdienstliche Handlungen sich die göttliche Gunst erhalten oder erwerben, sondern da macht der Gott

höhere Ansprüche an den Menschen und fühlt der Mensch, der im Verhältnis mit ihm sein und bleiben will, sich gebunden, diesen höhern Ansprüchen, Heiligkeitsansprüchen, zu genügen, weiss, dass er nur unter dieser Bedingung seine Gnade und seinen Schutz erfahren darf. Das religiöse Verhältnis bringt es also da mit sich, dass das ganze Leben des Menschen durch einen höhern, den göttlichen Willen, normiert wird oder göttliche Willensnorm über allem Thun und Lassen der Menschen schwebt; das ganze Verhältnis hat ethischen Charakter, ethische Zwecke und Ziele. Wäre nun jedem Menschen an sich schon (durch Natur oder Überlieferung oder Erziehung) diese göttliche Willensnorm nach ihrem vollen Inhalt bekannt und verspürte weiter jeder Mensch an sich schon den Antrieb und die Kraft in sich, statt seinem eigenen Willen diesem göttlichen Willen zu folgen, so stünde dann nichts im Wege, dass die Heiligkeitszwecke Gottes sofort ihre volle Verwirklichung erführen, und eine allgemeine Menschheitsreligion, eine Weltreligion entstünde; von einer besondern Religion könnte dann nicht die Rede sein; die Menschen würden eine Gemeinde oder ein Reich darstellen, in dem der Wille des heiligen Gottes verwirklicht würde, ein allgemeines Reich Gottes.

Aber thatsächlich verhält es sich anders. Die Menschen, wie sie geschichtlich geworden sind, sind der Unkenntnis des göttlichen Willens und dem sinnlichen, ungöttlichen, widergöttlichen Lebenstrieb anheimgefallen; diesem ungöttlichen Leben der Sünde in der Menschheit muss erst wieder das Herrschaftsgebiet abgerungen werden dadurch, dass der heilige Wille Gottes unter ihnen offenbar, und ein verpflichtender Antrieb ihm zu folgen in ihnen in Wirksamkeit gesetzt werde, ebenfalls auf geschichtlichem Wege durch geschichtliche Thatsachen und Vorgänge, deren Ursachen und Voraussetzungen hier an dieser Stelle weiter nachzugehen nicht nötig ist. Es genügt hier daran zu erinnern, dass eine dahin zielende Anfassung und Bearbeitung des Menschen von Gott ausgehen muss, und dass wirklich zu Moses Zeit, aber allerdings auf Grund älterer Anknüpfungspunkte, Gott zu dem kleinen Volk Israel sich in ein solches geschichtlich-sittliches Verhältnis gesetzt hat, vermöge dessen in diesem Volk, und nur in diesem, prinzipiell sowohl die Erkenntnis des heiligen Willens Gottes als die Verpflichtung demselben zu folgen lebendig wurde. Durch geschichtliche Thatsachen ist wirklich ein Verhältnis

zwischen Gott und diesem Volk hergestellt oder gestiftet worden, und somit eine Gemeinde oder ein Reich gegründet, in welchem der Wille Gottes das höchste Lebensgesetz sein sollte.

Aber diese selben geschichtlichen Thatsachen, welche den Anfang oder die Stiftung eines solchen neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ermöglichten, bedingten andererseits auch wieder eine gewisse Beschränktheit und Unvollkommenheit dieses Verhältnisses. Zunächst nicht an und in der Menschheit als ganzer gingen jene Stiftungsthatsachen vor, sondern nur an und in diesem kleinen Volk unter den vielen Völkern der Menschheit, darum ist auch dieses neue religiöse Verhältnis auf Israel beschränkt[1]); diese Religion ist von Haus aus Volksreligion, wie auch andre Völker wieder ihre Volksreligion haben; sie ist national-beschränkt, an diese bestimmte Volkstümlichkeit gebunden. Damit hängt aber sofort weiter zusammen, dass auch der ethische Wille Gottes nur soweit offenbar werden konnte, als er für dieses bestimmte Volk fassbar und vollziehbar war. Nun hatte aber dieses Volk von seinem höheren Altertum her seine angeborenen Charakterzüge, seine überlieferten Sitten und Gewohnheiten; es war allenthalben von Völkern heidnischer Verfinsterung umgeben und im Verkehr mit ihnen; es teilte noch mit den andern Völkern des damaligen Altertums die kindlichen Begriffe und Anschauungen der Dinge, haftete wie die Kinder noch mehr am Sinnlichen, an sinnlichen Eindrücken; aus dieser Naturbestimmtheit konnte es nur allmählich, nur schrittweise zu der Selbstbestimmung durch den ihm kund gewordenen höheren Willen Gottes sich herausarbeiten oder vielmehr herausgearbeitet werden. Seinem Naturwillen stand der heilige Gotteswille nur erst äusserlich gegenüber, als ein Soll, als eine Forderung. Und obwohl nun dieser Gotteswille über das, was der Mensch zu leisten hat, in sich einfach ist, so wird er doch in seiner Anwendung auf die mannigfaltigen Verhältnisse, Beziehungen und Anlässe des Lebens ein vielfacher, besondert sich in eine Menge einzelner Bestimmungen; diese einzelnen Bestimmungen herauszufinden, zu finden, was in jedem einzelnen Fall der Wille Gottes ist, kann dem nicht

1) Nicht mit den Menschen als Menschen weiss man in dieser Religion ein solches geschichtlich-sittliches Verhältnis hergestellt, sondern nur mit dem Volk.

überlassen werden, dessen eigener Wille mit dem Gotteswillen sich noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen hat, sondern diese Bestimmungen müssen ihm ebenfalls von aussen, von oben her vorgeschrieben werden. Mit andern Worten: es folgt aus der vorausgesetzten Naturbestimmtheit des Volkes, dass der höhere von ihm zu verwirklichende Gotteswille in eine Menge einzelner statutarischer Bestimmungen, durch welche wenigstens die wichtigsten Thätigkeiten und Zustände geregelt wurden, ihm als ein Gesetz, als eine Summe von Geboten gegenübertreten musste, oder dass die Religion zu einer Gesetzesreligion wurde.[1])

Das religiöse Verhalten besteht wesentlich in dem gehorsamen Dienst dieses Gesetzes. Unter dieses positive Gesetz ist aber nicht bloss das im eigentlichen Sinn sittliche und religiöse Verhalten gestellt, sondern auch das leibliche Leben, auch das volkstümliche oder politische Leben, auch die im engern Sinn gottesdienstlichen Handlungen (Kult). Das leibliche Leben: denn der antike Sinn kannte noch nicht die scharfe Trennung des Geistigen und Leiblichen, mit der Heiligkeit war auch leibliche Reinheit und Vollkommenheit eng verknüpft. Das volkstümliche Leben: denn das Volk als Ganzes sollte ja ein heiliges Gottesreich darstellen, und dann war das Privatleben des Einzelnen in der alten Zeit noch inniger und vielseitiger mit dem Volksleben verschlungen, als im modernen Staat, der dem Individuum viel mehr freie Bewegung lässt, und gewann der Einzelne nur aus seinem Zusammenhang mit dem ganzen Volk, nur als Glied des Volks, seine Kraft und Bedeutung oder seinen Wert. Endlich das gottesdienstliche Leben: denn zwar ein rein geistiger Gottesdienst braucht nicht und vermag nicht durch viele Gesetze geregelt zu werden, aber für die alten Völker bestand eben der Gottesdienst hauptsächlich in äussern, sinnlichen Handlungen und Formen, welche mit ängstlicher Scheu und Gewissenhaftigkeit zu vollziehen waren und daher gesetzliche Bestimmungen wohl erforderten.

Wo aber ein Religionsgesetz auf alle diese äussern Dinge sich einlässt, da haftet ihm der Charakter der Äusserlichkeit

---

1) Nicht erst nach dem Exil, sondern von Anfang an; auch alte Propheten haben immer wieder dieses Soll, diese göttlichen Forderungen geltend gemacht.

an, wenigstens in den Augen aller derer, welche, auf dem Standpunkt einer höhern Religion stehend, zwischen rein sittlich-religiösen und blossen ceremonialen und rechtlichen Geboten wohl zu scheiden wissen. Diese selbe Äusserlichkeit, vermöge deren im Namen der Religion eine ganze Menge rein äusserer Handlungen und Leistungen gefordert wird, zeigt sich sogar auch in den Motiven, welche für Erfüllung der religiösen Pflicht an die Hand gegeben werden; denn es ist zwar falsch, dass diese Gesetzesreligion gar keine höheren, inneren Motive, wie gewissenhafte Gottesscheu, Dankbarkeit und dergleichen kenne, aber richtig ist, dass durchaus die äussern Motive, nämlich Hoffnung auf äussern, zeitlichen Lohn und Segen Gottes, Furcht vor zeitlicher Strafe Gottes, zunächst wenigstens, in den Vordergrund gestellt werden. Überall also ein Standpunkt, der noch ein am Sinnlichen und Sichtbaren haftendes, für den Glauben an den Geist und den geistigen Gottesdienst erst aufzuschliessendes oder zu erziehendes Volk zu seiner Voraussetzung hat.

Wie aber die göttlichen Heiligkeitsforderungen an dieses Volk nur erst in dieser äusserlichen und gesetzlichen Weise zur Erscheinung kommen, so werden auch die göttlichen Güter oder Heilsgaben nur erst annähernd, vermittelt, sinnbildlich erfasst und erreicht. Die Nähe Gottes unter seinem Volk erscheint, weil der volle, starke, keiner Stütze bedürftige Glaube noch nicht da ist, durch sinnliche Zeichen vergewissert, an gewisse Örtlichkeiten gebunden. Der gottesdienstliche Verkehr mit ihm wird, obwohl das ganze Volk ein heiliges und priesterliches Volk sein soll, durch eine besondre und besonders heilige Klasse, die Priester, vermittelt. Die Sühne und Wiedererwerbung der göttlichen Gnade geschieht durch äussre Opfer und andre Handlungen, die mit dem Zweck in keinem adäquaten, sondern nur in einem stellvertretenden und andeutenden Verhältnis stehen. Die volle Wahrheit des göttlichen Willens ist noch nicht enthüllt, und dieser nicht allen gleich zugänglich, sondern muss in jedem einzelnen Fall durch besondre, Gott näher stehende Organe (Priester oder Propheten) gesucht werden. Der Segen Gottes, der dem Gesetzestreuen zufliesst, wird zu allermeist in irdischen, zeitlichen, volkstümlichen Gütern gefunden, die Güter des geistigen, ewigen Lebens sind noch wenig erschlossen. Es sind in diesen Heilsgütern alle wesentlichen Seiten des religiösen Bedürfnisses

berücksichtigt, aber die Befriedigung derselben ist noch nicht eine volle und noch eine mittelbare.

c) Diese ganze bisher beschriebene Gestaltung des religiösen Verhältnisses zu einer nationalen Gesetzesreligion mit mancherlei Unvollkommenheiten im Einzelnen war die notwendige Folge ihres geschichtlichen Ursprungs und der Bildungszustände, in denen sie gestiftet wurde. In ihren Prinzipien, vor allem in der zu Grunde liegenden Gottesidee, lag mehr als mit dem vorausgesetzten Volksmaterial zunächst verwirklicht werden konnte. Aber gerade in dieser Inkongruenz des Prinzips mit der geschichtlichen Erscheinung ruhte die Triebkraft für eine geschichtliche Fortentwicklung. Die lange Geschichte, in welcher diese Religion sich fortbildet und allmählich auf eine höhere Entwicklungsstufe hintreibt, ist nichts Zufälliges, sondern ihr innerlich notwendig und gehört mit zu ihren charakteristischen Eigentümlichkeiten, die sie von andern, zumal den heidnischen Religionen (deren aller zeitlicher Verlauf schliesslich in Selbstauflösung ausmündet), merkwürdig unterscheidet. Nicht zwar hat die geschichtliche Entwicklung zunächst dazu geführt, dass diese nationale Gesetzesreligion faktisch aufgehoben oder durchbrochen wurde, wohl aber dazu, dass innerhalb ihrer die Einsicht in ihre eigene Unzulänglichkeit und in die Notwendigkeit ihrer Hinüberführung in eine höhere Religionsform immer siegreicher sich durchrang, und so die schliessliche faktische Durchbrechung ihrer selbst vorbereitet wurde.

In dem Religionsprinzip nämlich, dem Heiligungswillen Gottes und der Heiligungsforderung an den Menschen, lag eine solche treibende Kraft, welche die Selbstbefriedigung mit den jeweiligen Zuständen der Gegenwart nie aufkommen liess, sondern immer höhere und feinere Aufgaben, immer umfassendere Ziele hervorstellte. Alle die geschichtlichen Vorkommnisse mussten dazu dienen, die Erkenntnis höheren Zieles oder das verheissende prophetische Element, das von Anfang an in der Gesetzesreligion lag, mit Macht hervorzutreiben. Die Unglücksnöte des Volks sollten es zu innigerem Anschluss an seinen Gott und seinen Willen treiben. Die äussere Erfüllung des Gesetzes, die Handhabung der gesetzlichen Form, wenn sie dem Volk und den Einzelnen den ersehnten Glückszustand noch nicht brachten, ergaben von selbst, dass damit der göttlichen Forderung noch nicht Genüge geschehen sei: die sittliche Forderung wurde höher ge-

stellt, schärfer und feiner gefasst, von der blossen Form auf den zu Grunde liegenden Geist als die Hauptsache hingeführt, von der äussern That auf den Grund, aus dem sie quillt. Unter dem Zusammenbruch des nationalen Glückes, unter den sich mehrenden Leiden der Zeit bei aller äussern Gerechtigkeit, unter dem Widerspruch des Lebens gegen eine vergeltende Ausgleichung mit äussern Gütern und Übeln verlernt man es, die wahre Befriedigung in diesen äussern Dingen zu suchen; die Kraft des vertrauenden Ausharrens trotz aller Anfechtung, der Glaube an den Geist, an eine unsichtbare, übersinnliche, dem irdischen Wechsel entnommene Welt des Geistes, an eine künftige Vollendung wurde gross gezogen und wunderbar gekräftigt. Unter den langwierigen Kämpfen mit der verführerischen Macht des Heidentums und der eignen sinnlichen und sündigen Natur wurde nicht bloss das Sündenbewusstsein immer schärfer entwickelt, sondern auch die Überzeugung von der Notwendigkeit neuer, kräftiger Hilfsmittel zur Erfüllung der Heiligkeitsforderungen so wach und lebendig, dass sie allenthalben hervorbrach als Sehnsucht nach und als Weissagung auf eine Zeit der Fortbildung der ganzen Gesetzesreligion oder des alten Bundes, auf einen neuen Bund, wo von innen heraus geholfen, der Geist von oben in wirksamerer Kräftigkeit mitgeteilt, das Herz beschnitten, umgewandelt, das Gesetz ins Herz geschrieben, aufgenommen wäre. In dem Heiligungswillen Gottes lag eine Notwendigkeit der Beschränkung desselben auf das eine Volk Israel nicht (sondern nur in den geschichtlichen Verhältnissen); es brauchte nur in der Geschichte die Erfahrung von der Obmacht Gottes auch über die Götter der Heiden, dem Walten seines Armes auch in den Geschicken der Völker, der Nichtigkeit der heidnischen Bestrebungen und die Zerschlagung des nationalen Staats Israels selbst hinzuzukommen, und man konnte sich der Einsicht nicht mehr verschliessen, dass dieser nationale Gottesstaat in Zukunft in ein alle Völker umfassendes Gottesreich sich erweitern müsse, wie auch nach rückwärts in die Vergangenheit die Stiftung jenes Gottesstaats nur als die Fortsetzung einer von Uralters begonnenen Heilsthätigkeit Gottes erkannt wurde.

Auf vielen Punkten brach so im Lauf der geschichtlichen Entwicklung in den leitenden besten Geistern dieses Religionswesens die Einsicht durch in die der Gesetzesanstalt noch an-

klebenden Beschränktheiten und Unvollkommenheiten, sowie in die Notwendigkeit, ja Gewissheit einer Neugestaltung. Und im Zusammenhang damit wurde nicht bloss der in den Prinzipien der Religion liegende Schatz von Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge immer voller und reicher zu Tage gefördert, sondern es wurde auch in der Gemeinde im Ganzen und in ihren einzelnen Gliedern der Sinn und das Gefühl für das Heilige, Göttliche, für die Wahrheit, für die Bedürfnisse der menschlichen Natur immer feiner, tiefer, lebendiger und kräftiger. Man muss die Gemeinde am Ende und am Anfang dieser ganzen Entwicklungsgeschichte vergleichen, um diesen Satz sofort in seiner Richtigkeit zu erkennen. Es geht durch das ganze geschichtliche Leben dieser Religion ein kräftiger Trieb nach ihrer eignen Fortbildung, eine fortwährende positive Weissagung auf eine noch höhere Entwicklungsstufe, eine wirksame, faktisch fortschreitende Vorbereitung des Eintritts einer solchen. Wie das ein Beweis ist für ihre innere Zusammengehörigkeit mit dieser folgenden Entwicklungsstufe, so liegt darin auch eine der wichtigsten charakteristischen Eigentümlichkeiten derselben gegenüber von allen andern (niedrigeren) Religionen.

Aus der gegebenen Charakteristik der ATl. Religion hat sich ergeben, dass dieselbe prinzipiell von den heidnischen Religionen verschieden und dem Christentum verwandt, aber ebenso auch wieder von diesem verschieden und den heidnischen Religionen in manchen Dingen noch ähnlich ist. Um so mehr ist es geboten, ihr Verhältnis zu beiden noch besonders ins Auge zu fassen.

§ 6. Verhältnis der ATl. Religion zur NTl. oder zum Christentum.

Um dieses Verhältnis klar zu stellen, darf man nicht etwa bloss von denjenigen Stellen der paulinischen Briefe ausgehen, in welchen Paulus um die Notwendigkeit der *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* (der von Gott geschenkten Gerechtigkeit) zu erweisen, die Unfähigkeit des Gesetzes, eine wirkliche *δικαιοσύνη* des Menschen zu schaffen, betont und seine Bedeutung darein setzt, das Leben der Sünde zur Entwicklung und zur Reife zu bringen. Denn nicht bloss spricht Paulus selbst an andern Stellen, wo er nicht jenen bestimmten Lehrzweck vor Augen hat, wieder ganz anders

vom A. T., sondern es kommt vor allem darauf an, in welches Verhältnis Christus selbst seine Person und sein Werk zum A. T. gesetzt hat, und mit ihm übereinstimmend auch die übrigen Apostel. Abgünstige Urteile über den Zusammenhang des A. mit dem N. T., teils sich anlehnend an jene paulinische Auseinandersetzung, teils beruhend auf der einseitigen Betonung der Neuheit des Christentums oder auch der christlichen Freiheit, teils ausgehend von einer Verwechselung des nachkanonischen Judentums mit der ATl. Religion, sind in den verschiedenen Zeitläuften der christlichen Kirche vielfach hervorgetreten: in der Herabsetzung und Verunglimpfung des A. T. bei den Gnostikern, zumal bei Marcion und den Ophiten, in dem Antinomismus Agricolas, und noch bei Schleiermacher, welcher (Glaubensl. § 14 f.) abgesehen von äusserlichem geschichtlichem Zusammenhang kein näheres inneres Verhältnis zwischen Christentum und ATl. Religion zu erkennen vermochte, als zwischen Christentum und Heidentum; doch sind solche Urteile durch das bessere Gefühl der Kirche immer wieder überwunden worden. — Im allgemeinen steht fest, dass die NTl. Religion zur ATl. sich wie eine höhere zur niederern Entwicklungsstufe verhält, also mit jener zwar auf dem gleichen Grund und Boden steht, aber das in jener nur keimartig Enthaltene ausgereift und zur Erscheinung gebracht hat, so dass man sagen kann: was jene gesollt, hat diese erreicht; was jene gesucht, geahnt, vorgebildet, geweissagt hat, hat diese gegeben, erfüllt und enthüllt, zur Wirklichkeit gebracht.

a) Dass ein solches Verhältnis der Zusammengehörigkeit und Wesensverwandtschaft zwischen beiden Religionen ist, ergibt sich zunächst daraus, dass die ganze religiöse Grundanschauung, wie sie § 5, a charakterisiert ist, im N. T., im Christentum dieselbe blieb und ist. Der Gott, den das A. T. schliesslich kennt und kennen lehrt, wird im N. T. als der wahrhaftige vorausgesetzt, seine Heiligkeit ist auch hier der Grundcharakter seines Wesens, wenn gleich hier mehr als heilige Liebe denn als heilige Gerechtigkeit entwickelt; dieselbe Stellung Gottes zur Welt als des Schöpfers und Erhalters, als des Herrn über alles; dieselbe Stellung des Menschen zu Gott als eines göttlichen Ebenbildes, zwar der Sünde verfallen aber wieder zu heiligend; dieselbe Anschauung vom Bösen als Abweichung vom göttlichen Willen, dieselbe Erklärung vom Ursprung des Bösen, dieselbe Ableitung

aller guten und vollkommnen Gabe von Gott, dieselbe ethische Geschichtsanschauung und dieselbe Naturanschauung, dieselbe für den Menschen verpflichtende Auktorität des göttlichen Willens. Also durchaus dieselben Grundbegriffe, auf denen die ATl. und NTl. Religion aufgebaut ist, und bekanntlich sind manche derselben im N. T. nicht einmal besonders entwickelt, sondern einfach als im A. T. bekannt und anerkannt vorausgesetzt.

Aber auch das ATl. Gesetz, als der ausgesprochene heilige Wille Gottes, welcher die Lebensnorm für das Volk Israel und jeden Israeliten bildete, ist im N. T. noch als der heilige Wille Gottes anerkannt. Das spricht nicht bloss Paulus Röm. 7, 12 klar und unzweideutig aus: *ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, sondern Christus selbst sagt von dem Gesetz im ganzen, dass er es nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen *πληρῶσαι* (Sinn und Meinung und Tragweite desselben vollkommen herauszustellen und zur Geltung zu bringen durch Lehre und Beispiel) gekommen sei (Matth. 5, 17), legt es daher auch bei seinen ethischen Lehren zu Grund, nimmt ihm nichts, schärft es nur, und bestätigt da und dort ausdrücklich einzelne Teile desselben (Matth. 15, 4. 19, 18. 19). Es wird also anerkannt, dass der wesentliche Inhalt dieses Gesetzes auch im N. B. für den Menschen verpflichtend sei; ja es wird sogar dieser wesentliche Inhalt in Worte gefasst, die meist aus dem A. T. so geschöpft sind. Matth. 22, 37—40. — Ebenso aber und noch mehr wird diese innerliche Einheit beider Testamente durch die Identität des göttlichen Heilszwecks vergewissert, dessen Entfaltung und Ausführung beide darstellen. Zurückgreifend über die nachkanonische Gestaltung der ATl. Religion, den eigentlichen Judaismus, knüpft wie der Täufer so Christus selbst da an, wo die ATl. Prophetie geendet hatte (Mal. 3; Dan. 7); seinem Namen, seinem Amte, seinem Wirken und seinen Schicksalen nach will Christus nichts andres sein, als der im A. B. Vorausgesetzte, Geahnte, Angedeutete und Geweissagte, seine Lehre nur die Vollendung jener, sein Reich nur die volle Verwirklichung des schon im A. B. angestrebten Gottesreichs; auf dem in Israel gelegten Grund will er fortbauen. Ebenso gehen die Apostel in ihrer Lehre und in ihren Schriften immer auf das A. T. zurück, um in Christus und dem Christentum den Schluss der alten Heilsökonomie zu erweisen. Der göttliche Endzweck, den schon das A. T. aufstellt, die Heiligung der Welt

zu vollbringen, erscheint hier wie dort, dort erstrebt, hier vollendet. Hiemit dürfte die enge Zusammengehörigkeit beider Religionen hinlänglich erwiesen sein. Um von der ATl. Religion zum Christentum überzugehen, war eine eigentliche Religionsveränderung gar nicht nötig; die ersten Christen blieben noch in ihrer gesetzlichen Religion, als sie schon Christen waren; so wenig gegensätzlich gegen das Judentum war das Christentum in seiner ersten Erscheinung aufgetreten.

b) Die wichtigere Frage ist demnach jetzt die: inwiefern die ATl. Religion nur Vorbereitung der NTl. und inwiefern diese die Vollendung derselben ist? Darauf diene folgendes zur Antwort.

Zweck und Ziel der ATl. Religion war: ihr sollt heilig werden, denn ich bin heilig. Dieser Zweck und dieses Ziel ist auch in der NTl. Religion, nicht bloss 1. Petr. 1, 15. 16 mit denselben Worten dargelegt, sondern auch Matth. 5, 48: ihr sollt vollkommen sein, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist. Nun haben wir aber § 5, b gesehen, dass gegenüber von einem noch ganz in der sinnlichen und sündlichen Richtung stehenden Volk der Inhalt dieses Heiligungswillens Gottes nur erst in unvollkommner Weise, in Form eines das äussere Thun normierenden, national beschränkten, statutarischen Gesetzes entwickelt werden konnte. Ebenso aber haben wir § 5, c gefunden, dass im Lauf einer langen geschichtlichen Entwicklung nicht bloss die Einsicht in die verschiedenen Mängel dieser nationalen Gesetzesreligion erwachte, sondern auch in allen bessern Bekennern dieser Religion einerseits zwar das Heiligungsstreben immer feiner und kräftiger sich ausbildete, andererseits aber das Bedürfnis neuer gründlicherer, innerlicherer Hilfsmittel zu seiner Befriedigung sich geltend machte, also allerdings in diesem Volk der Boden, die Empfänglichkeit für etwas Neues und Vollkommneres bereitet wurde. Namentlich musste, je gewissenhafter einer nach Gesetzeserfüllung = Gerechtigkeit strebte, um so schwerer von ihm die im Innern des Menschen wohnende Macht der Sünde als Hindernis dieser Gerechtigkeit empfunden werden (das *ἀδύνατον τοῦ νόμου διὰ τῆς σαρκός* Röm. 8, 3) und um so drückender das Gefühl der Schuld, des Zorns, der Trennung von Gott auf ihm lasten (*ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* Röm. 4, 15). Die Forderung des Soll, das blosse Gesetz kann wohl das Gefühl der Verpflichtung, das Bewusstsein der Aufgabe, das Streben hervorbringen, muss aber damit zugleich die Em-

pfindung der Ohnmacht, des Widerspruchs zwischen Sollen und Können, der Schuld und Verdammnis erwecken. Insofern hat es seine volle Richtigkeit mit der *διαθήκη γράμματος ἀποκτείνοντος*, mit der *διακονία τοῦ θανάτου καὶ τῆς κατακρίσεως* bei Paulus 2. Kor. 3, 6. 7. 9, oder mit jenem paulinischen: *ὁ νόμος παραβάσεων χάριν προσετέθη* Gal. 3, 19 (nämlich sowohl um der Sünde Einhalt zu thun als sie zur Erkenntnis zu bringen), und insofern hat wirklich das Gesetz auf Christus vorbereitet, ist *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* geworden Gal. 3, hat die Erlösungsbedürftigkeit geweckt, das Verlangen nach dem, was nun auf der neuen Offenbarungsstufe geleistet wird.

Hier wird nicht mehr bloss gefordert und geweissagt, sondern mitgeteilt und erfüllt. Es ist die verzeihende und heilende freie Vaterliebe Gottes, welche von Christus nicht nur verkündigt, sondern durch sein Thun und Leiden bestätigt, in seiner Person leibhaftig verkörpert gegenwärtig wird. In Jesu gottmenschlicher Persönlichkeit teilt Gott sein innerstes göttliches Leben, seine Liebe an die Menschen mit, um die aus seiner Gemeinschaft herausgefallenen und in dieser Trennung von ihm sich unglücklich Fühlenden an sich zu ziehen. Die trennende Kluft ist aufgehoben und Versöhnung der Schuld gebracht. Wer von dieser erschienenen Liebe Gottes sich ziehen lässt, vertrauend oder glaubend sie ergreift, empfängt dadurch einen neuen Geist, denselben Geist, in dem Christus lebte, den Geist Christi, den Geist der Kindschaft, der mit innerer Lust den Willen des Vaters erfüllt, nicht mehr, weil er muss, sondern weil er nicht mehr anders kann und will. Das Gesetz, d. h. nicht der wesentliche Inhalt des Gesetzes, wohl aber die Form des Gesetzes, der Zwang des Gesetzes, der tötende und verdammende Buchstabe (*γράμμα ἀποκτεῖνον*) ist für ihn aufgehoben, er ist frei davon; statt dessen ist eine *θεῖα δύναμις*, die Gotteskraft, *τὸ πνεῦμα, τὸ πνεῦμα ζωοποιοῦν*, der lebenschaffende und beseligende Geist in ihm mächtig. Nicht mehr von aussen nach innen wird gearbeitet, sondern von innen nach aussen; nicht mehr durch einzelne Gesetzeswerke die *δικαιοσύνη νόμου* erstrebt, sondern vermittelst der Glaubensgemeinschaft mit Christus eine *δικαιοσύνη θεοῦ*, eine gottgeschenkte Gerechtigkeit, besessen und die Lust zu stetiger Bethätigung des Glaubensgehorsams, die fortschreitende Heiligung gewirkt; die nationale Schranke ist gefallen;

nicht die Zugehörigkeit zu einem Volk, sondern das Ergreifen der erlösenden und versöhnenden Gnade bedingt den Stand der Gotteskindschaft; das Heil ist ein universales. Das Neue ist also die persönliche Erscheinung der Liebe Gottes und mit ihr aller göttlichen, himmlischen Güter im Fleisch; sie wird der Anfangs- und Mittelpunkt einer neuen geschichtlichen Entwicklung, in welcher die Person und der Geist Christi auf die verirrten und heilsbedürftigen Menschen erlösend einwirkt, sie an sich zieht, sich ihnen mitteilt und durch diese Mitteilung die Sünden und Tod überwindende Kraft in ihnen pflegt.

Und in diesem einen Punkt, der Selbstmitteilung der göttlichen Liebe, der Erscheinung des vollen göttlichen Lebens im Fleisch sind nun auch alle wahren und bleibenden Elemente der ATl. Religion positiv zusammengefasst, vollendet mit enthalten, und zeigen diese sich also als Vorbereitungen auf jenes Ziel hin (der *νόμος* auch insofern ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*); nämlich die volle von Gesetz und Propheten verlangte Gerechtigkeit, das sittliche Ideal, ist in und durch Christus verwirklicht, schwebt nicht mehr bloss als Ideal über den Menschen, sondern ist in ihnen menschlich-persönlich, geschichtlich geworden; er ist sowohl des Gesetzes Ende als Erfüllung (*τέλος*); das Urbild des Menschen, wie es im A. T. aufgestellt ist, der 2. Adam, das Ebenbild Gottes ist wiedergebracht; die mannigfaltigen Weissagungen der Propheten alle sind in einer Person erfüllt, Wahrheit geworden; was alttestamentlich als *σκιά* (im Schattenriss und vorbildlich, symbolisch) vorhanden ist, ist nun da als *σῶμα*, leibhaftig gegenwärtig; die Ahnung des über Zeit und Natur erhabenen ewigen Lebens ist zu einer *ἀποκάλυψις* und *κληρονομία τῶν ἐπουρανίων*, der ewigen himmlischen Güter, geworden; die zerstreuten Theophanieen und die Gegenwart Gottes in einer mit Menschenhänden gemachten Wohnung haben sich verdichtet zu der leibhaftigen persönlichen Gegenwart des göttlichen Lebens, und die sporadischen und teilweisen Geistesoffenbarungen zur Erscheinung der göttlichen Gnade und Wahrheit selbst (wer mich siehet, siehet den Vater Joh. 12, 45; niemand hat Gott je gesehen, denn der eingeborne Sohn des Vaters Joh. 1, 18), zur Fleischwerdung des Wortes Gottes: Gott ist in Christo völlig offenbar geworden.

Ist aber so, bei allem engen Zusammenhang zwischen N. u. A. T., in der NTl. Religion doch etwas wesentlich Neues erschienen,

so ist auch von selbst klar, dass nicht spezifisch christliche Erkenntnisse und Begriffe schon im A. T. gesucht, resp. in dasselbe hineingetragen werden dürfen. Erläutern werden sich beide gegenseitig, nach dem alten Satz: Vetus Testamentum in novo patet, novum in vetere latet; aber vermischen darf man sie nicht; als 2 verschiedene Entwicklungsstufen müssen sie unterschieden bleiben. Und so richtig es ist, dass das Licht des N. T. auf das A. T. geworfen ein tieferes Verständnis desselben erschliesst, so notwendig ist es doch auch zu fragen und zu erkennen, was die ATl. Religion an sich und vor der Erscheinung des Christentums war.

§ 7. Verhältnis der ATl. Religion zum Heidentum.

So entschieden als die ATl. Religion mit der NTl. auf gleichem Grund und Boden steht, und selbst auch nur eine Vorbereitung auf diese sein will, setzt sie sich allen andern Religionen der alten Zeit, den Religionen der Völker, mit dem Anspruch entgegen, sie allmählich zu überwinden. Wir brauchen das nicht weitläufig zu beweisen; der Satz beweist sich aus dem ganzen A. T. Naturdinge zu verehren oder die Gottheit abzubilden und diese Bilder zu verehren, wie die Völker thun, wird schon im Grundgesetz der ATl. Gemeinde verboten; ebenso jede Art heidnischen Aberglaubens wird mit Entschiedenheit und Schärfe ausgeschlossen (z. B. Lev. 18, 24); gegen die Formen des Heidentums, die das Volk Israel in seiner nächsten Nähe, in Kenaan, fand, wurde sogar der Bann, der Vernichtungskrieg geübt; die lange Geschichte des Volks bis auf das Exil dreht sich ganz hauptsächlich um den Punkt, den Gegensatz gegen das Heidentum im Bewusstsein zu erhalten, die Rückfälle in dasselbe zu verhüten oder wieder aufzuheben. Ja die Überzeugung, dass das Heidentum in sich verkehrt und nichtig sei, dass alle Götter der Völker verschwinden werden und müssen, dass die Völker mit Aufgebung ihrer Götter noch die Religion Israels annehmen werden, rang sich im Lauf der Geschichte zu voller Klarheit und Festigkeit durch: „mir soll noch jedes Knie sich beugen, jede Zunge schwören", schwört Gott Jes. 45, 23. Dass in praxi das Volk so oft ins Heidentum zurückfiel, war nicht Folge der Wesensverwandtschaft seiner Religion mit diesem, sondern nur Folge der Unfähigkeit desselben, die ganze Höhe und Herrlichkeit der Prinzipien seiner Religion sofort zu erfassen.

In der That ist ja auch wirklich, von Ähnlichkeiten in Einzelheiten abgesehen, die ATl. Religion sowohl durch ihren Gottesbegriff, als auch durch die daraus fliessenden Lehren und Einrichtungen sowie durch ihre Resultate von allen heidnischen Religionen prinzipiell verschieden.

a) Die heidnischen Religionen sind sämtlich Naturreligionen, d. h. ihr Gottesbegriff hat sich von der Natur noch nicht losgerissen. Die heidnischen Götter sind ursprünglich geradezu personifizierte Naturkräfte. Es wird zwar in höheren Naturreligionen, wie in der griechischen und römischen, auch dazu fortgegangen, diese menschenähnlich gedachten göttlichen Personen mit einem ethischen Gehalt zu erfüllen, sie zu Stiftern und Hütern sittlicher Güter zu machen, z. B. des Familienlebens, der Ehe, des Ackerbaues, der Gewerbe, der Wissenschaften, des Staats; aber wenn auch sittlich, wenn gleich ideal gedacht, sind sie eben doch nur dem natürlichen oder empirischen Menschen bis zur Geschlechtsdifferenz nachgebildet, daher zwar mit allen seinen Tugenden, aber auch mit allen seinen Schwächen und Fehlern[1]). Und das Auseinanderfallen in verschiedene Geschlechter (Gott und Göttin), in verschiedene, voneinander getrennte Machtsphären, also die Vielheit und daher auch Beschränktheit und Endlichkeit haftet ihnen allen an. Wo aber über die Vielheit hinaus noch eine höhere allumfassende Einheit gesetzt wird, da bringt man es nur zu einem obersten Gott unter vielen andern (Zeus, Vater der Götter) oder zur Aufstellung einer abstrakten, bloss gedachten Allgemeinheit (Gottheit, das Göttliche) oder zu einer alles, auch die Götter beherrschenden Naturnotwendigkeit (Fatum) oder einer über ihnen stehenden Weltordnung, denen auch sie unterworfen sind, oder zur Vergötterung der Gesamtheit aller Naturerscheinungen (Pantheismus), nicht aber zur Idee eines lebendigen Gottes als einer einzigen über alles Natürliche er-

---

1) Ganz richtig sagt R. Smith, Proph. of Isr. S. 66 f.: Die Heiden denken sich ihre Götter nicht anders als sie selbst sind. Wenn Jer. 2, 11 sagt: „Hat je ein Volk seine Götter vertauscht und sie sind doch keine Götter, aber mein Volk hat seine Herrlichkeit vertauscht für einen, der nichts nützt“, so ist das gewiss richtig, aber es erklärt sich eben daraus, dass diese Götter an ihr Volk keinen höhern Anspruch machen, vielmehr ihren Verehrern gleichartig sind.

habenen und doch es setzenden Persönlichkeit (ich spreche von der Volksreligion, nicht den philosophischen Systemen).

Wie bezüglich des Gottesbegriffs die ATl. Religion als Theismus und Monotheismus dem Heidentum als Naturvergötterung, Polytheismus und Pantheismus gegenübersteht, so zeigt sich ein sehr bemerkenswerter Gegensatz zwischen beiden auch bezüglich ihres Ursprungs. Die Naturreligionen haben keinen ihnen bewussten Anfangspunkt, sind nicht gestiftet, sondern in vorgeschichtlicher Zeit geworden, entstanden; sie sind aus den Naturanschauungen und lokalen Kulten verschiedener Menschen, Familien, Stämme erwachsen und zusammengewachsen (wie man das z. B. in der ägypt., bab. und griechischen Religion noch sehr gut nachweisen kann), oder durch den Verkehr verschiedener, nebeneinander lebender Stämme und Völker erweitert und umgebildet, immer lokal, geographisch, individuell, volkstümlich bestimmt und beschränkt; wogegen die ATl. Religion, und mit ihr alle höhere Religion, durch bestimmte geschichtliche Thatsachen (wir können gleich sagen: Offenbarungen Gottes) und von bestimmten geschichtlichen Persönlichkeiten gestiftet sind. Die Ausnahmen von diesem Satz sind nur scheinbar: der Buddhismus hat einen Stifter (eine übrigens selbst wieder halb mythische Persönlichkeit, Gautama Çakja Muni oder Buddha), aber seine Religion ist auch keine polytheistische Religion mehr, sondern Aufhebung des Polytheismus oder vielmehr der Religion selbst; die Chinesen und Perser haben ihren Confucius und Zoroaster, aber sie sind nicht Religionsstifter, sondern jener ein Aufklärer, Sittenlehrer, dieser ein Reformator, der aber gleichwohl seine Religion nicht ganz vom Naturgrund losreissen konnte.

Eng zusammenhängend mit diesem natürlichen Ursprung der heidnischen Religionen ist auch die Form der religiösen Gemeinschaft in denselben. Die heidnischen Religionen sind blosse Volksreligionen, d. h. Religionen des Stammes oder Stämmekomplexes, in dem sie entstanden sind; sie können zwar über ihren ursprünglichen Sitz hinausdringen, in fremde Länder, aber nur durch Wanderungen und Ansiedelungen ihrer eigenen Angehörigen. Dagegen den Trieb, andere Religionen zu bekämpfen, ihre Angehörigen zu sich herüberzuziehen, d. h. den Missionstrieb haben sie nicht. Wohl kann es vorkommen, dass polytheistische Völker sogar Kulte aus andern polytheistischen Völkern bei sich

aufnehmen (man denke an die Phönizier, welche ägyptische Kulte, oder die Ägypter, welche in der älteren Zeit phönikisch-semitische, in der griechischen Zeit griechische Kulte aufnahmen, die Perser in der Achämenidenzeit, die Römer der Kaiserzeit), aber das ist dann nicht so, dass das neue Element das alte aufhöbe und verdrängte, sondern sie bestehen friedlich nebeneinander; es ist nur Zusammenmischung, Synkretismus. Jede Naturreligion als Erzeugnis eines individuellen Volksgeistes erkennt einer andern Naturreligion dasselbe Recht der Existenz zu; nur die Religionen, die mit der Naturvergötterung gebrochen haben, wie der Buddhismus, oder die eine von allen Naturverhältnissen unabhängige monistische Gottesidee haben (wie Judentum, Islam, Christentum), machen den Anspruch auch von andern Völkern angenommen zu werden, und bekämpfen im Vollgefühl ihrer innern Wahrheit die andern Religionen. Nun ist zwar, wie wir § 5, b gesehen haben, auch die ATl. Religion zunächst, aus geschichtlicher Notwendigkeit, nur Volksreligion, Religion eines einzelnen bestimmten Volkes, aber sie hat und gewinnt immer mehr das Gefühl und Bewusstsein, dass diese Einschränkung nur temporär ist, und tritt selbst während dieser ihrer nationalen Beschränktheit im Gefühl ihrer Wahrheit mit dem Anspruch, die andern Religionen zu überwinden auf; sie ist von Anfang an, wie man sich ausgedrückt hat, „eine in den Formen der Volksreligion zurückgehaltene Weltreligion“ (Paret).

Zu allermeist aber ist es der eigentümliche e t h i s c h e Charakter, der die ATl. Religion von allen Naturreligionen innerlich scheidet, sofern in diesen die sittliche Abzweckung des religiösen Verhältnisses, die Beziehung des Gottesdienstes auf die Heiligung des Menschen fehlt. Religion im subjektiven Sinn ist auch in ihnen. Die Religion ist hier nur das Gefühl der Abhängigkeit oder der Furcht vor den höheren Mächten und das Streben, ihre Gunst und durch diese gewisse Güter zu gewinnen und zu erhalten, oder sie sich zu versöhnen. Zu dieser Versöhnung gehört allerdings auch, wenigstens in den bessern heidnischen Religionen, das sittliche Verhalten, d. h. die Wahrung der Sitte, deren Hüter die Götter sind. Aber dieses sittliche Verhalten ist bloss das Mittel des religiösen Wohlverhältnisses, nicht der Zweck der Religion, während in der ATl. und NTl. Religion das Heiligwerden des Menschen der letzte Zweck des religiösen Verhältnisses, der Reli-

gion, ist. Und worin besteht das sittliche Verhalten in den heidnischen Religionsgemeinschaften? Eben darin, die Ordnung, Gesetzmässigkeit und Schönheit der Natur, welcher die Götter selbst unterworfen sind, einzuhalten und zur Darstellung zu bringen. Je nach den verschiedenen Graden der Einsicht in diese Naturordnung und ihr Wesen ergaben sich auch sehr verschiedene sittliche Begriffe: der unzüchtige Astartekult Vorderasiens, die Molochopfer, die indische Witwenverbrennung gingen ebenso aus diesem Prinzip hervor, wie die höheren sittlichen Anschauungen der klassischen Völker. Über das naturam sequi oder aber (vgl. in indischen Relig. das Mönchswesen) naturam exstirpare kam man nicht hinaus. Die sittlichen Impulse haben doch alle nur die Beziehungen, Neigungen, Triebe und Bedürfnisse des natürlichen empirischen Menschen zu ihrem Ausgangspunkt; „das sittliche Leben in seiner höchsten Vollendung ist nur Vollendung des Naturlebens“ (Paret). Über seine eigene unheilige Natur hat keine Naturreligion den Menschen hinausgehoben; der Mensch erscheint so wenig zur göttlichen Heiligkeit bestimmt, dass vielmehr Gott nach der Analogie des natürlichen Menschen gedacht ist. (Die bewunderungswürdigen ethischen Systeme der Philosophen sind eben nicht aus der Religion hervorgewachsen.) Im Zusammenhang damit steht dann auch, dass der tiefe Begriff des Bösen als einer Sünde in der Naturreligion fehlt; das Böse erscheint als natürliche Unvollkommenheit, fällt mit dem natürlichen Übel zusammen.

Greifbar näher als alle andern Naturreligionen kommt der ATl. die altpersisch-baktrische Religion. (Denn die Perser der Achämenidenzeit haben sich nicht so exklusiv zum Bilderdienst verhalten, wie man früher gemeint hat.) Sie hat nicht bloss einen Gottesbegriff, dessen einzelne Bestimmungen äusserlich betrachtet mit dem A.T. überraschend übereinkommen, wenn Ormuzd als der Gute, der Geber aller guten Gaben, der Schöpfer, Erhalter, bestimmt, der Bilderdienst verworfen wird, sondern sie hat auch eine ethische Färbung, indem die rechte Verehrung dieses Gottes eben darin besteht, dass er und im Verein mit ihm alle guten Geister (seine Geschöpfe) gegen das Reich des Bösen und Unreinen kämpfen, durch Pflanzung und Pflege der Werke des guten Gottes, durch Ausrotten der Werke des bösen Gottes, durch Reinigkeit, Beten, Singen, Opfern, Wahrheit und Aufrichtig-

keit. Sogar in Einzelheiten enthält diese Religion Anschauungen und Vorstellungen, die mit alttestamentlichen merkwürdig zusammenstimmen, z. B. über das Geisterreich, Rein und Unrein, worin zum Teil sogar historische Verwandtschaft stattfindet (wie wir später sehen werden). Aber trotz aller dieser Berührungen ist die ATl. Religion doch eine qualitativ andre; die Naturbestimmtheit ist selbst in der persischen Religion nicht zu verkennen. Über dem Gegensatz von Gut und Bös konnte diese Religion die Einheit nicht mehr festhalten, sie verlor sich in den Dualismus (denn das Zervâna akarana = endlose Zeit, ist eben ein reines Gedankending späterer Spekulation) und konnte nur seine Überwindung von der Zukunft erhoffen. Dem guten Gott steht der böse Gott (Ahriman) gegenüber; der Begriff des Guten und Bösen ist nicht rein geistig gefasst, sondern bleibt mit dem natürlichen vermischt: gut ist auch das natürlich Lebendige, Reine, Nützliche; bös das Tote, natürlich Unreine, Schädliche. Die Naturbestimmtheit auch dieser Religion ist nicht zu verkennen.

b) Trotz aller dieser prinzipiellen Unterschiede kann doch nicht geleugnet werden, dass auch die ATl. Religion noch viele Erscheinungen bietet, in denen sie den heidnischen Religionen ähnlich, von der NTl. verschieden ist. Vor allem gehört hierher die Einschränkung der Religion auf dieses eine Volk und die Verkettung derselben mit dem volkstümlichen Leben, wovon schon öfter gesprochen ist. Ferner die Ausdehnung der religiösen Pflicht bis in das natürliche, leibliche Leben hinein (Reinigkeitsvorschriften). Ferner der ganze äussere Kult, die sinnlichen Opfer, die Wohnstätten oder Tempel der Gottheit u. s. w. Ferner die Aussonderung eines besondern, erblich sich fortpflanzenden Priesterstandes oder -Stammes. Weiter Reste mythologischer Vorstellungen, wie die Vorstellung vom Scheol, von den Dämonen, Keruben, den Titanen als Gottessöhnen u. a. Endlich im heidnischen Altertum entwickelte und verbreitete Gebräuche wie Polygamie, Sklaverei, Blutrache und andre rohe Sitten. Aber alle derlei Mängel und Unvollkommenheiten thun dem Grundcharakter der ATl. Religion keinen Eintrag und machen sie noch nicht zu einer halb heidnischen. Sie zeigen uns nur, dass wie jede andre geschichtliche Erscheinung so auch die Stiftung dieser ATl. Religion organisch und geschichtlich verstanden werden muss. Diese Religion wurde bei ihrer Stiftung in ein bisher mit den übrigen heidnischen

Völkern verwachsen gewesenes, den sinnlichen Eindrücken noch nicht entwachsenes, in den kindlichen Vorstellungen des Altertums befangenes Volk eingeführt; es kann gar nicht anders sein, als dass von diesem früheren Naturleben noch manche Reste in die neue Religionsbildung mit herüberkamen oder dass um der vorausgesetzten Naturbestimmtheit des Volkes willen die Prinzipien der Religion noch nicht rein durchgeführt werden konnten. Aber ebenso sicher ist, dass unter dem Einflusse der Religion im Laufe der geschichtlichen Entwicklung solche Reste eines ursprünglich heidnischen Naturgrundes allmählich überwunden, ausgeschieden oder umgebildet wurden (wie z. B. Polygamie, Blutrache, Mythologisches), oder dass die unvollkommenen Ausprägungen des Prinzips als blosse Unvollkommenheiten auch wirklich erkannt und ihre Beseitigung erstrebt wurde (z. B. gegen die Erblichkeit des Priesterstammes steht die Wahrheit, dass eigentlich das ganze Volk ein Volk von Priestern sein soll Ex. 19, 6; Num. 16, 3; der sinnliche Teil des Kultus wird im Fortschritt der Zeit von der Prophetie mehr und mehr entwertet gegenüber von dem reinen geistigen Kult; die endliche Durchbrechung der Schranken der Volkstümlichkeit wird von der Prophetie in Aussicht gestellt u. s. w.). Die neue Religion wirkte keimartig, sauerteigartig und konnte nur allmählich alles Einzelne durchgeisten.

Früher hat man derartige heidnischgeartete Unvollkommenheiten der biblischen Religion wohl aus absichtlicher Accomodation des Gesetzgebers (Gottes) an den moralisch niedrigen Zustand des Volks erklärt (so namentlich noch der Engländer Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus libri tres Cambridge 1685), weiterhin auch aus der erziehenden pädagogischen Weisheit Gottes, welche dem Volk nicht alle seine lieben Gewohnheiten nehmen wollte, damit es nicht aus Sehnsucht danach ganz ins Heidentum zurückfalle. Bei dieser Betrachtung der Sache von oben herunter kommt aber die wahrhaft geschichtliche Betrachtung zu kurz; es wird als kluge Berechnung oder Absicht hingestellt, was eigentlich eine geschichtliche naturgemässe Notwendigkeit war und gar nicht anders sein konnte.

§ 8. Über den Ursprung der ATl. Religion.

Ist die ATl. Religion eine von allen heidnischen qualitativ und prinzipiell verschiedene, so fragt sich: wie ist sie ihrem Ursprung nach zu verstehen? auf rein natürlichem Wege oder unter göttlicher Initiative und Leitung?[1]) In der Kirche nahm man, indem man den Aussagen der Bibel selbst folgte, als selbstverständlich an, und hielt daran fest, dass sie aus göttlicher Offenbarung stamme. Seit dem Aufklärungszeitalter und seit man vergleichende Religionsgeschichte treibt, wollte man ihre Entstehung auf rein natürlichem Wege begreifen.

a) Da man nach § 4 seit der Aufklärungszeit das Wesen der ATl. Religion gemeiniglich in den Monotheismus setzte, so kam es nur darauf an, eine ältere Quelle für diese Gotteinheitslehre nachzuweisen, um angeblich den Ursprung dieser Religion natürlich erklären zu können. Manche, die mit der älteren kirchlichen Theorie an eine Uroffenbarung an die ältesten Menschen glaubten, aus deren Überresten und Trümmern auch die zerstreuten Wahrheitselemente, die in den heidnischen Religionen noch übrig seien, stammen (wie das z. B. von dem berühmten Philologen und Historiker Gerh. Joh. Voss, De theologia gentili 1641 ausgeführt wurde), meinten, Mose habe nur solche Reste wahrer Erkenntnisse von Gott und seiner bildlosen Verehrung wieder aufzunehmen und dem Volke zu verkünden gebraucht, um seine Religion zu gründen. Andre fabelten von einer uralten chaldäischen Weisheit, in die Abraham eingeweiht gewesen sei, und von diesem sei dann eine Überlieferung darüber bis auf Mose herübergekommen. Am beliebtesten aber wurde die Ableitung aus Ägypten. Zwar war freilich Ägypten polytheistisch, aber man sagte, es habe dort eine Geheimlehre unter den Priestern gegeben, in der nicht nur Präexistenz und Wanderung (Metempsychose) der Seele gelehrt, sondern auch die Volksgötter nach einer bewussten Symbolik als verschiedene Erscheinungsformen einer und derselben Gottheit, also im Sinn des Monotheismus gedeutet worden seien. In diese ägyptische Priesterweisheit sei Mose (nach Act. 7, 22; Jos. c. Ap. 1, 26. 28) eingeweiht gewesen und dorther

---

1) Siehe meine akademische Rede: „Über den Ursprung der ATl. Religion“, Giessen 1865.

habe er all sein Neues und Eigentümliches genommen (so z. B. Kaiser, Schiller, Die Sendung Moses; Plessing, Memnonium 1787; Plessing, Osiris und Sokrates 1783; Decius (Philosoph Reinhold), Über die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei 1788). Selbst de Wette (§ 64) und von Cölln (I. 63) meinen, dass Mose teils aus den Traditionen seines Volks teils aus der ägyptischen Geheimlehre seine Kenntnisse vom höchsten Wesen geschöpft habe, und das eigentlich Neue seines Werks nur die Veröffentlichung des wahren Gottesbegriffs mitten in einem verfinsterten Volk und Völkerkreis gewesen sei. Allein jene angeblichen Geheimlehren der fremden Völker beruhen teils auf eitler Einbildung von der hohen religiösen Weisheit der morgenländischen Völker (von der man fin. XVIII. und init. XIX. saec. sehr unklare Begriffe hatte), welche durch die exaktere Forschung unsrer Tage vernichtet ist[1]), teils reichen sie nicht entfernt aus, den Ursprung der ATl. Religion zu erklären.

Wir haben schon früher gesehen: die Grundgedanken der mosaischen Religion gehen tiefer als auf blossen Monotheismus, und mit einem Monotheismus in seiner strengsten Fassung hat dieselbe geschichtlich gar nicht einmal angefangen. Sodann aber mit einem oder einigen auf theoretischem Wege gewonnenen oder durch äussere Überlieferung überkommenen Lehrsätzen (auch den sublimsten) ist noch nie eine Religion, ein neues religiöses Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, eine Gemeinde von Gläubigen, gestiftet worden. Sogar Muhammed hat nicht bloss erlernte Sätze verkündigt, sondern war, wie manche andre seiner Volksgenossen, von gewissen grossen Wahrheiten des Judentums und Christentums innerlich ergriffen, begeisterter Sprecher derselben, und des Islams Ausbreitung geschah wesentlich durch Waffenerfolge und Zwang. Die grössten Denker der Griechen konnten mit ihren tiefen philosophischen Erkenntnissen keine Religion stiften, sondern nur die Volksreligionen auflösen; ihre philosophischen Schulen

1) Wir wissen jetzt, dass Amenophis IV (Chuenaten) in der 18. Dynastie sogar (gegenüber von dem bunten ägyptischen Pantheon) eine Art monotheistischer Reformation durchführte, wornach nur Râ (die Sonnenscheibe) als Gott anerkannt wurde (aber auch dies ein Naturgott). Seine Residenz im heutigen Tell Amarna (E. Meyer, Geschichte des Altertums § 226 ff.). — Die Uroffenbarung, die traditionell sich fortpflanzte, ist als eine unstatthafte Hypothese durch die Religionswissenschaft längst zurückgewiesen.

waren keine Religionsgemeinden. Um eine Religion zu stiften, d. h. einen ganzen Kreis von Menschen, ein ganzes Volk religiös anzuregen und sein Leben in neue Bahnen zu leiten, dazu bedarf es Thatsachen, die im Stiftenden nicht bloss, sondern auch in den ihm Folgenden eine innere unmittelbare Gewissheit hervorbringen, einen überwältigenden Eindruck von der Gottheit geben, zu der man in ein Verhältnis treten will, das ganze Gemüt erfassen, eine religiöse Überzeugung schaffen. Was Religion im Menschen zeugen soll, muss Macht aus Gott, Geist aus Gott, Leben aus Gott sein. Man kann und muss zugeben, dass Mose nach der Seite des Wissens und Könnens hin durch die Berührung mit den ägyptischen Priestern mannigfach angeregt und vorbereitet war, aber die eigentliche Erklärung seines Werks liegt darin nicht. Übrigens bemerke ich auch hier schon, dass man, den Fussstapfen Spencers folgend, den ägyptischen Einfluss auf das Werk Moses auch bezüglich der einzelnen Institute und Anschauungen viel zu hoch angeschlagen hat (z. B. noch Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten, 1841). Manches von dem, was man aus Ägypten ableiten wollte, ist altsemitisches Gut oder stammt aus Kenaan. Eher liesse sich hören, dass Mose polemisch, also im Gegensatz gegen Ägypten, manche Dinge bestimmt und ausgesprochen hat, wie z. B. Spencer meinte, Mose habe aus Abscheu vor dem ägyptischen Totenceremoniel seinem Volk die Idee der Unsterblichkeit der Seele verschwiegen, oder Hengstenberg S. 179, er habe den Ritus mit dem Asasel aus direkter Polemik gegen den ägyptischen Typhondienst eingeführt. Aber auch derartige Sätze ergeben sich meist bei genauerem Nachforschen als unbegründet, als aus einer zu äusserlichen Betrachtung dieser Religionsdinge geflossen. Rücksichtnahme auf Ägyptisches kommt allerdings vor, aber mehr im Sinn der Abwehr (Lev. 18, 3 in geschlechtlichen Dingen) als der positiven Herübernahme; auch die scharfe Fassung des Satzes von Israel als einem Königreich von Priestern Ex. 19 mag so gemacht sein im Gegensatz gegen das ägyptische Kastenwesen. Aber das sind Nebensachen, Kleinigkeiten.

b) In andrer Weise hat man sich die Bildung der ATl. Religion auf dem Gebiet der Hegelschen Philosophie und überhaupt der philosophischen Betrachtung zurechtgelegt. Indem man sie religionsphilosophisch als eine Mittelstufe zwischen den mindern

Naturreligionen und dem Christentum setzte, meinte man sie als natürliche Fortentwicklung (Evolution) aus der niedrigeren Stufe begreifen zu können. Hegel selbst hat diesen Nachweis nicht übernommen, wohl aber Vatke in seiner biblischen Theologie und ihm folgend andere. Es ist ja unleugbar, dass zur Zeit der Stiftung der Gemeinde und noch lange nachher viele heidnische Stoffe, Neigungen, Gewohnheiten und Anschauungen im Volke waren und lange noch üppig wucherten. Man meinte näher aus dem A. T. selbst, aus dem im Pentateuch Erzählten und andern Stellen, namentlich Am. 5, 26 und Ez. 20, 26 (vgl. 31. 39)[1]) nachweisen zu können, dass noch zu Moses Zeit die Masse des Volks im Gestirndienst, näher im Dienst des Saturn, der durch Opfer der Erstgeburten verehrt wurde, gestanden habe, dass aber daneben von Abrahams Zeit her Reste der Verehrung eines bildlosen Lichtgottes (wie in der persischen Religion) im Volke vorhanden gewesen seien; an diese letzteren habe Mose angeknüpft, aber es habe noch jahrhundertelanger Wirksamkeit der Propheten bedurft, um allmählich den Naturgott in die Idee des geistigen und zugleich heiligen Gottes umzubilden. Nur eine Fortbildung dieser Ansichten ist es, wenn neuerdings Kuenen, Duhm, Wellhausen, Stade u. a.[2]) darum, weil in Jud. Sam. Reg. noch so viel von Bilderdienst des Volkes u. dergl. erzählt oder angedeutet ist, einen ganz indifferenten Jahwismus, der von den Volksreligionen der übrigen kenaanäischen Völker sich in nichts weiter unterschied, als darin, dass Israels Gott Jahwe hiess und Israel sein Volk war, als die ursprüngliche Religion Israels setzen (bis über Salomo hinaus), und behaupten, erst Elia, dann Amos, entschiedener Hosea und Jesaia haben den ethischen Gehalt in die Religion eingeführt, den Jahwe aus einem Naturgott zu einem ethisch vollkommnen Gott erhoben.

---

1) Ez. 20, 26 sagt nicht, dass Gott einst den Israeliten Menschenopfer geboten habe (Jer. 7, 31. 19, 5 sagt ausdrücklich, dass Gott das nicht gethan habe), sondern dass Gott in der Wüste noch zur Strafe ihres fortwährenden Ungehorsams sie verunreinigt habe durch das Gebot der Darbringung jeder Erstgeburt. Er sieht also die Konsequenz, die sie zogen, dass auch menschliche Erstgeburt zu opfern sei, als eine Verunreinigung an.

2) Robertson Smith, The prophets of Israel 1882 auch zum Teil, obwohl er gesündere Ansichten hat, z. B. S. 70 f. über den Unterschied des Gottes Israels und der Götter der Völker.

Allein auch diese Betrachtungsweise müssen wir entschieden ablehnen. Einmal aus geschichtlichen Gründen. Denn Berührungen mit dem Parsismus sind bei Mose nicht zu denken, und exegetisch betrachtet spricht Am. 5, 26: Habt ihr denn Opfer mir gebracht 40 Jahre lang und zugleich eure Gestirngötter herumgetragen? (wie ihr beides jetzt thut) gar nicht von der Mose-Zeit, sondern von der Zeit der Gegenwart des Propheten; auch kam Moloch-Opfer zwar in der Zeit der Bildung der Gemeinde und früher vor, wie auch später, und dass Menschenopfer einst gar nicht ungewöhnlich waren, ist aus Ez. 20, 26 ff. unwidersprechlich deutlich, aber dass dieser Molochdienst noch zur Zeit Moses und später nach Moses Stiftung noch die Religion der Masse, die eigentliche, ungebrochene Volksreligion war, dafür fehlt der Beweis, ebenso dafür, dass zur Zeit Salomos, Davids, Samuels, Deboras, Josuas, Moses der Jahwebegriff des Volkes noch ethisch ganz indifferent war; historisch betrachtet aber stimmen alle ATl. Nachrichten darin zusammen, dass der Eintritt des Volks in die neue Religion im Ganzen zu Moses Zeit vor sich ging, nicht erst später. Kein Prophet weiss davon, dass er zum erstenmal das höhere Gottesprinzip verkündigt hätte, jeder wirft dem Volk vielmehr Abfall vor von so besserer Vergangenheit und Erkenntnis; Gott hat einen Streit mit seinem Volk. Alle Versuche, das höhere Religionsprinzip als ein erst durch die grossen Propheten ins Volk hineingesenktes zu erweisen, scheitern an der unwidersprechlichen Thatsache, dass die Israeliten zu aller Zeit auf Mose, niemals auf einen der Propheten, als den Urheber ihre Religion zurückführten. Man nehme nur Stellen wie Jes. 1, 21. 26. Jer. 2, 2. 3. Hos. 2, 17. Jenes Prinzip erst von den Propheten ableiten zu wollen, ist gerade so thöricht und geschichtswidrig, wie wenn man (früher öfters) den Paulus zum eigentlichen Urheber des Christentums machen wollte.

Sodann aber auch aus innern Gründen. Denn was die angebliche allmähliche Umbildung oder Potenzierung eines ursprünglichen Lichtgottes oder sonst eines Naturgottes zu dem heiligen Gott des A. T. betrifft, so müssen wir eine solche, wenn sie nur auf theoretischem Wege durch natürliche Denkthätigkeit oder Spekulation bewerkstelligt sein soll, für unmöglich erklären. Wir können heutzutage die Religionsgeschichte mit ziemlicher Vollständigkeit überschauen; wir können danach mit Sicherheit

sagen: alle Religionen der Völker, nachdem sie einmal Naturreligion geworden, sind auch Naturreligion geblieben; mochten sie sich noch so sehr verfeinern (wie die persische oder die indischen), sie sind von ihrem Naturgrund nicht losgekommen; vom Naturprinzip zum Geistesprinzip gibt es so wenig als vom Tier zum Menschen einen allmählichen Übergang, sondern nur einen Sprung; es ist ein qualitativer, nicht ein quantitativer Unterschied zwischen ihnen; keine einzige der Naturreligionen in der weiten Welt hat das höhere Religionsprinzip, das der ATl. Religion zu Grunde liegt, aus sich zu erzeugen vermocht. Gott als den Heiligen, der er ist, erkennt niemand, als wem er sich zu erkennen gibt; dass er als solcher erkannt und geglaubt wurde, dazu bedurfte es Thaten, Bezeugungen von ihm selbst, die er den suchenden Menschen entgegenbrachte. Ohne solche Offenbarungsthaten können wir uns die Gründung der ATl. Religion nicht erklären.[1])

Ich verwerfe darum auch die neuesten Wiederholungen der Vatkeschen Theologie. Es ist ja sicher, dass die Propheten das ethische Wesen Gottes immer stärker betonten, immer tiefer enthüllten; aber sie hätten das nicht gethan, wenn nicht das ethische Moment in der Gottesidee ihnen schon überkommen wäre; ja das Auftreten dieser Propheten ist gar nicht erklärbar, wenn nicht der bessere Grund schon gelegt war (die Nebiim Moabs sind eben immer heidnische Manteis geblieben), und auch den Propheten hinwiederum wäre die Fortbildung und Verfeinerung ihrer israelitischen Religion nicht gelungen, wenn nicht die göttliche geschichtliche Führung, die Offenbarung Gottes, ihnen zur Seite gegangen wäre. In allerletzter Zeit hat Smend (in seinem Lehrbuch der ATl. Religionsgeschichte 1893), der in sehr vielen Stücken, bis auf gewisse Einzelheiten der litterarischen Kritik hinaus, mit Wellhausen geht, sich eifrigst bemüht, diese Entwicklungstheorie so plausibel als möglich zu machen. Auch er wie Wellhausen geht davon aus, dass Mose wohl die israelitischen Stämme um das Banner des Jahwenamens versammelt, auch in Jahwes Namen

1) S. auch das Buch von Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte 1888, der ganz richtig nachweist (aus theophoren Namen und Sprache; es ist z. B. kein Wort für Göttin da), dass die Religion Israels niemals polytheistisch war, sondern fremde Götter nur importiert z. B. S. 289.

ihnen Recht gesprochen habe, und weiterhin das Volk sich als Jahwe-Volk fühlte (obgleich erst von David an ein Volk). Aber Gesetze oder ein Gesetz soll er nicht gegeben haben (der Dekalog Ex. 20 soll nach ihm wie Kuenen und Wellhausen erst in der Zeit Manasses als Niederschlag der gesamten Prophetie verfasst, der angeblich ältere Dekalog Ex. 34, 10 ff., der aber gar kein Dekalog ist, aus der Elia-Elisa-Zeit sein; ebenso das Bundesbuch aus dem Anfang des VIII. saec.); Gottesdienst und Sitte haben sich in Kenaan erst allmählich in starkem Verkehr mit den Kenaanäern entwickelt aus der lebendigen Thora der Priester an den Heiligtümern, und schliesslich seien dann etwa am Ende des IX. und im VIII. saec. die wichtigsten Sätze solcher Thoroth in kleinen Gesetzesschriftchen zusammengestellt worden, der Gottesbegriff aber bis dahin ein ziemlich indifferenter, von dem Moabs, Ammons u. s. w. kaum verschiedener gewesen. Was — wenigstens meiner Überzeugung nach — an Aussagen des A. T. dem entgegen steht, wird als spätere, ungeschichtliche Darstellung angenommen, oder auf kritischem Wege beseitigt. Fragt man nun, wie es möglich sei, dass aus den mündlichen Thoroth der Priester der vielen israelitischen Heiligtümer in den 4—6 ersten Jahrhunderten des Aufenthalts in Kenaan diese schliesslich gemeinsamen Gesetze wie Ex. 20—23 als Niederschlag hervorgegangen sein sollen, wenn diese Priester nicht von Anfang an eine gemeinsame Direktive für ihre Thoroth hatten, so bekommt man darauf keine Antwort. Fragt man, woher Israels Siegeskraft zur Zeit der Landeserwerbung, zur Zeit Davids etc. kam, wenn sie in ihrer Religion sich nicht über die feindlichen Völker erhoben, so bekommt man wieder keine Antwort. Der eigentliche Wendepunkt von dem indifferenten Jahweglauben zu dem ethischen Monotheismus soll in der Bedrängnis der syrischen Kriege nach Elisa, und noch mehr in dem Vordringen der Assyrer zu suchen sein. Das beginnende nationale Unglück habe die Propheten zu der Einsicht gebracht, dass manches im Staate faul sei, und da zugleich damals unter den herrschenden Ständen viel Ungerechtigkeit, Luxus, Ausschweifung gewesen sei, seien die Propheten darauf gekommen (denn von höherer prophetischer Erleuchtung braucht dabei keine Rede zu sein), gegen die Volksreligion und die sittliche Entartung zu polemisieren und den indifferenten Gott zu einem ethischen Gott zu potenzieren. Smend dringt wiederholt darauf, nicht darum, weil

das Volk so verderbt war, haben Amos, Hosea etc. das nationale Unglück geweissagt, sondern als Seher haben sie das kommende nationale Unglück vorausgesehen, und haben nun nach Gründen gesucht, weshalb es komme. So wird hier für mein Empfinden alles auf den Kopf gestellt. Wenn das nationale Unglück der assyrisch-babylonischen Zeit solche religionsfortbildende Wirkung hätte haben können, warum hat es denn bloss bei Israel solche Wirkungen gehabt? nicht auch bei Ammon, Moab, Edom, Philistern, Tyrern, Syrern? In Wahrheit beanspruchen Amos und Hosea nirgends, dass sie neue Forderungen aufstellen, sondern sie werfen dem Volk vor, dass es Gottes Wege verlassen, seinen Forderungen widerstrebt habe. Sie setzen durchaus Gottes Forderungen als bekannt voraus. Und in Wahrheit hat das beginnende nationale Unglück so wenig den höheren ethischen Gottesbegriff erst erzeugt, dass im Gegenteil zugleich mit demselben der Abfall von Jahwe und der Rückfall in heidnische, fremde Dienste stärker als je hervortrat und zunahm. — Man vergl. über die innern Widersprüche und Unmöglichkeiten dieser Theorie James Robertson in Glasgow: The early religion of Israel, as set forth by biblical Writers and by modern critical historians (Kuenen, Wellhausen, Stade, Duhm) Edinb. 1892 in 3. Auflage, ein Buch, das allerdings etwas breitspurig ist, aber den Nagel auf den Kopf trifft (noch nicht gegen Smend, aber die wesentlichen Hauptgedanken finden sich ja schon bei Kuenen oder Wellhausen ausgeführt).

c) Ebensowenig will es genügen, wenn man neuerdings zu ihrer Erklärung auf die natürlichen Anlagen des semitischen und hebräischen Volksstammes, gleichsam auf eine natürliche eminente Befähigung desselben, sozusagen auf eine monotheistische Prädisposition hingewiesen hat (z. B. E. Renan, Journal Asiatique 1859; Hitzig, Gesch. des Volkes Israel 1869 u. a.; vgl. Grau, Semiten und Indogermanen in ihren Beziehungen zu Religion und Wissenschaft 1864). Man kann sehr plausibel dafür die merkwürdige Thatsache anführen, dass die 3 Stifter der 3 jetzigen grossen monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) aus der sogenannten semitischen Völkerfamilie, genauer aus den Hebräern im weiteren Sinn hervorgegangen sind. Man kann sagen und hat gesagt: während im Indogermanen die Denkkraft und Denkliebe, die Fähigkeit sich in die Gegenstände zu

vertiefen, ihre Ursachen, Gesetze, Masse, Formen, ihren inneren Zusammenhang zu erforschen, ebenso wie die sittliche Thatkraft und der Drang überall thätig und gestaltend einzugreifen, vorherrschen, und darum die indogermanischen Völker die Bildner der Wissenschaften und Künste, die Gründer des geordneten Gesellschafts- und Staatslebens und des Rechtes geworden sind, zeigen die Semiten einen scharfen, trennenden, Gegensätze findenden Verstand, leicht erregbares, leidenschaftliches Gefühl, Glut der Einbildungskraft, ein Gemütsleben, das alle Erscheinungen nur in Beziehung auf das Ich (nicht in ihrem objektiven Wesen) betrachtet, einen Hang zum Sichhingeben an Eindrücke. Zumal wenn man die nomadisierenden Wüstensemiten ins Auge fasst, welche in einer kargen, einartigen Natur, ohne die Mannigfaltigkeit des Lebens der in reichen von Gütern überfliessenden Ländern Angesiedelten, einigen wenigen Eindrücken, besonders denen des Himmels, der Macht über ihnen, hingegeben sind, so begreift man bei ihnen ein eigentümliches Fassungsvermögen für das Unendliche in seiner Unterschiedenheit vom Endlichen, eine überlegene Kraft sich diesem Unendlichen hinzugeben, die Kraft des Glaubens und der Ergebung (siehe auch Schultz[4] 94).

Wir wollen solche ursprünglichen und geographisch bestimmten Naturanlagen der Völker nicht bestreiten, obgleich nach verschiedenen Seiten hin darüber schon sehr ungerecht geurteilt wurde; wir können ohne Rückhalt anerkennen, dass die natürliche Geistesausrüstung der Völker, als eine Mitgabe des Schöpfers, Wert und Bedeutung hat für das, was sie in der Geschichte leisten. Aber ebenso sicher ist: mit der blossen Anlage ist es nirgends gethan; sie muss erst entwickelt werden. Nun hat sich aber gerade bei den Semiten diese Entwicklung in sehr entgegengesetzte Wege gespalten. Syrischer und arabischer, assyrischer und babylonischer, kenaanäisch-phönikischer Götzendienst auf der einen Seite, und nur Israel allein auf der andern als Träger einer höheren Religion (denn der spätere Islam der Araber beruht auf Entlehnung aus Judentum und Christentum), und umgekehrt sind gerade die indogermanischen Völker jetzt die bedeutendsten und geschicktesten Vertreter der höhern Religion. In dem starren, öden, monotonen, geistleeren Islam mit seiner resignierten Ergebung und Apathie als seiner Haupttugend, da spiegelt sich etwa die geographische Bestimmtheit des Arabers, das Leben in der öden Wüste wider,

aber von der Heiligkeitsreligion Israels, was sollte davon der erkennbare Naturgrund sein? Es muss also, um die Sache zu erklären, doch noch ein andrer Faktor hinzukommen, und dieser ist eben die Offenbarung, die geschichtliche Selbstbezeugung Gottes.

§ 9. Wie wir uns den Vorgang der Offenbarung zu denken haben?[1])

Wir haben in den letzten §§ schon öfter die Offenbarung als den notwendigen Faktor zur Erklärung der biblischen Religion genannt. Was ist nun die Offenbarung? Wir reden hier nicht von der Uroffenbarung Gottes in der Schöpfung, noch von der allgemeinen objektiven Offenbarung in Natur und Geschichte, die an sich stumm und nur dem verständlich ist, der schon religiös angeregt ist, sondern von der speziellen oder religionsstiftenden Offenbarung.

a) Um ihr Wesen zu verstehen, geht man am besten aus von dem Wesen der Religion selbst.

Religion in subjektivem, nicht in objektivem, Sinn als eine Stimmung und Lebensäusserung des Menschen ist die Richtung desselben auf Gott hin, eine Funktion seines Geistes, vermöge deren der Mensch sich an Gott gebunden, seiner bedürftig weiss und sich nach Gottes Willen zu handeln getrieben fühlt im Zug des Endlichen nach dem Unendlichen hin, des Bedingten nach dem Unbedingten. Religion ist nicht entfernt ein blosses Wissen von Gott, setzt aber doch immer ein Wissen oder doch eine Vorstellung von ihm (seien sie klarer oder dunkler) voraus, denn nur zu demjenigen kann ich in ein Verhältnis mich setzen, den ich kenne. Woher kommt nun diese Vorstellung, dieses Wissen von Gott?[2]) Nicht bloss aus dem Verstande, der Denkthätigkeit, denn diese kann zwar den gegebenen Begriff Gottes analysieren und begreifen, aber ihn nicht finden, produzieren (s. Kant); auch nicht bloss aus dem Gewissen, denn dieses als Vermögen, die Handlungen nach einem allgemeinen Gesetz zu normieren, involviert noch nicht die Idee Gottes selbst; auch nicht aus einem ange-

---

1) Zu diesem Gegenstand ist zu vergleichen Ewald, Die Theologie des A. und N. B. Bd. 1. 1871.

2) Vgl. Baumstark, Christliche Apologetik I. 1871. S. 179 ff.

borenen Gottesbewusstsein oder Gottesgefühl, denn ein solches gibt es nicht, thatsächlich nicht (wie es auch keine angeborne Idee gibt, sondern nur angeborne Fähigkeiten, aus dem erfahrungsmässig Gebotenen Ideen zu bilden). Sie ist auch nicht bloss ein Gebilde der menschlichen Vorstellungskraft, dem keine objektive Realität zukäme: sondern nur aus einem Einwirken Gottes auf den Menschen, einem Erfahren von Wirkungen zu erklären, welche den Menschen die dahinter stehende höhere Macht empfinden lassen, also aus der Offenbarung, d. h. daraus, dass Gott sich offenbar macht, sich zu erfahren gibt. Angeboren ist nur die Unbefriedigtheit durch das Endliche (sowohl in den Funktionen des Denkens — regressus in infinitum —, als des Fühlens — innere Leerheit —, als des Wollens — Bestimmung durch bloss empirische Triebe —), die Bedürftigkeit nach einem Höheren, Unendlichen, Unbedingten, Bleibenden, und die Fähigkeit seiner inne zu werden;[1]) aber dass diese angeborne Bedürftigkeit befriedigt und die Fähigkeit in Wirksamkeit gesetzt werde, muss dieses Unbedingte oder Göttliche, das unabhängig von ihm und über ihm vorhanden ist, ihr entgegen kommen, sich ihr darbieten, und es kommt jedem Menschen entgegen auf jedem Schritt und Tritt, und wäre es auch zunächst nur in den Eindrücken höherer Mächte ausser ihm (Naturmächte), des unendlichen Raums (Himmels), des grossen Kausalzusammenhangs der Dinge etc. auf den Menschen, oder in den Hemmungen seines Lebenstriebes, auf die er fortwährend stösst.

Insofern behaupte ich, dass alles Wissen von Gott auf Einwirkung Gottes auf den Menschen, auf Offenbarung, beruht; so lehrt auch die Bibel (z. B. Hos. 13, 4: ausser mir kennst du keinen Gott, d. h. hast du keinen erfahren, Deut. oft, z. B. Dt. 11, 28. 13, 3. 7. 14 u. s. f.): alles Wissen von Gott ist Erfahrung von ihm. Aber nicht ein blosses theoretisches und damit totes Wissen, eine blosse theoretische Erkenntnis, die uns gleichgültig liesse, ist es, was durch die Offenbarung erzeugt wird, sondern, weil sie dem innern Trieb nach Ergänzung durch das Unendliche entgegenkommt, ist es ein den ganzen Menschen umfassendes, zur That drängendes, thätiges Wissen, Furcht und Scheu vor Gott, Gefühl der Demütigung, ebenso wie der Begnadigung, gläubige Hingabe

1) Siehe auch Dorner, System der christlichen Glaubenslehre § 46 ff.

an den Gott, der sich hat finden lassen, Trieb, seinem Willen gemäss zu leben, Befriedigung durch das Bewusstsein des Friedens mit ihm, und das zusammen ist eben wieder nichts andres als Religion. Darum behaupte ich: 1. die Offenbarung ist wesentlich religionstiftend, religionbildend; und 2. alle Religion beruht auf Erfasstwerden von Gott, auf Offenbarung in diesem weiteren Sinn, nicht bloss die biblische Religion, sondern auch die heidnischen Religionen ihrem guten Grunde nach d. h. so weit wirklich Religiosität in ihnen ist; aber 3. auch nur Religionserzeugung ist die Aufgabe der Offenbarung; nur Gott, göttliche Dinge, göttliche Wahrheiten, und das Verhältnis von Gott und Mensch, die Religion, ist Gegenstand und Inhalt der Offenbarung, nicht aber geschichtliche Thatsachen, wissenschaftliche Erkenntnisse und Theorieen u. s. w. oder gar Dinge des äussern Lebens; es ist bloss Geistesträgheit, echt heidnische Geistesträgheit und Aberglaube der Menschen, wenn sie meinen oder beanspruchen, dass derlei ihnen durch Offenbarung dargereicht werden soll, und bloss Missverständnis der Menschen ist es, wenn sie meinen, auf Grund der Offenbarung der Wissenschaft Vorschriften geben zu dürfen.

b) Wie das religiöse Verhältnis im Menschen angeregt wird durch Eindrücke, die er von der über ihm stehenden Macht des Unendlichen, Unbedingten in Naturerscheinungen oder geschichtlichen Thaten erhält, so hat auch die Herausbildung eines Begriffes von Gott im Menschen die Erfahrung des sich manifestierenden Gottes zur Voraussetzung. Aber diese Bildung eines Gottesbegriffs und eines um einen Gottesbegriff her gesammelten Gemeinwesens von Verehrern dieses Gottes ist ein langer geschichtlicher Prozess, eine Kette von Erscheinungen, durch welche etwas von und über Gott offenbar wird, und als solcher Prozess wesentlich dem höheren Altertum eigentümlich. So weit wir in der Geschichte zurückgehen, ist auch schon Religion da, ist also auch schon Offenbarung, sind Religion erzeugende Eindrücke Gottes auf den Menschen vorausgegangen. Sie geht ihrer zeitlichen Erscheinung nach der höheren Entwicklung der andern menschlichen Geistesthätigkeiten (wie Poesie, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Staaten- und Rechtsbildung) voraus; sie ist unter den rein geistigen Bestrebungen des Menschen die erste, tritt früher und mächtiger auf als die andern.

Vermöge der Abstammung des Menschengeistes vom Gottesgeist, vermöge des ewigen Lebenszusammenhanges, in dem der Mensch thatsächlich zu Gott steht, muss auch sein Erstes sein, dass seiner Gottesbedürftigkeit Genüge geschehe. Vorausgehen muss nur die Sprachbildung, ohne welche kein Fassen von Ideen und Begriffen (also auch der Idee Gottes nicht) möglich ist, und die erste allgemeinste Entwicklung der Fähigkeit des Denkens und Wollens (der Naturmensch weiss nichts von Gott). Erst nachdem das Geistesleben in Aktivität getreten, der Geist einigermassen geübt, eine gewisse Lebenserfahrung, Weltkenntnis aus der sichtbaren Welt mit ihren Bedürfnissen, Verlegenheiten und Anstössen erworben und das Weltbewusstsein entwickelt ist, kann an diesen auch das Gefühl der Gottesbedürftigkeit erwachen, und ist damit die Voraussetzung oder der Anknüpfungspunkt für die Offenbarung gegeben. Aber diese so sehr frühe beginnende Offenbarung oder Religionsbildung ist nicht etwas auf einmal abgeschlossenes oder sich erschöpfendes, sondern sie hat als ein geschichtlich bedingter Vorgang selbst auch ihren geschichtlichen Verlauf: von dem ältesten, einfachsten erst aufdämmernden Gottesbewusstsein in vorhistorischer Zeit bis zur vollendeten Religion ist ein langer, langer Weg mit vielen Seiten- und Irrwegen.

Mit der Fort- und Weiterentwicklung der Weltanschauung, der Weltansicht, der ganzen Bildung und Gesittung der Menschen entwickelt sich auch der Begriff von Gott und die Art des religiösen Verhältnisses zu ihm immer weiter, vom Gröberen ins Feinere, bis endlich das Höchste gewonnen und erfasst ist. Dieses Ringen um die Erkenntnis Gottes und ein den Lebenstrieb des Menschen befriedigendes Verhältnis zu Gott in einer langen Geschichte vollzieht sich aber in der Hauptsache doch in der Jugendzeit der Menschheit. Das Altertum ist die lebendigste Werkstätte der Offenbarung. Das Altertum war tief religiös, viel religiöser als die neue Zeit; das Altertum hatte noch schärferen Sinn und durchgreifendere Empfindung für die Eindrücke der Natur und Geschichte, kam ihnen mit noch unbefangnerem, unmittelbarerem Gefühl entgegen; die göttliche Macht, die in Natur und Geschichte thätig ist, überall uns entgegentritt, uns anfasst, lag ihm näher, hatte für dasselbe noch eine hörbarere Stimme als für die Jetztzeit, die in einseitiger Verstandesbildung immer nur nach den näheren und niederen endlichen Ursachen sucht und darüber die

letzte und höchste nicht mehr fühlt. Man darf wohl sagen: das ist eine Lichtseite des Altertums[1]. Die Offenbarung ist Sache des Altertums. Überall bei den bessern Völkern des Altertums finden wir einen Begriff der Offenbarung, Anspruch auf Offenbarung; namentlich in den allerältesten Zeiten finden wir, wie überall um Orakel, Priester, Propheten aller Art sich Gemeinschaften bildeten, welche nach bestimmten, im Namen Gottes vorgeschriebenen Sitten und Gesetzen zu leben sich bemühten, und bei allem Thun den Rat der Gottheit einzuholen, blieb noch in ihren späten und verderbten Zeiten Sitte.

c) Aber die Offenbarung ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; ausserdem gehört zu ihrem Begriff das Merkmal der Ursprünglichkeit; sie hört auf, sobald die rechte, volle Gotteserkenntnis, die rechte Religion, die Kraft der vollen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch erreicht ist. Sie hat ihren Abschluss mit der Erscheinung des Christentums. Spätere Ansprüche auf religionbildende Offenbarung (wie im Montanismus) haben sich als Illusionen erwiesen, und Muhammed war nur ein spätgeborner Nachzügler und Nachahmer der alten Propheten, der seine beste Kraft aus dem Judentum und Christentum zog.

Zwar kann ja freilich und muss der Mensch auch nach der Erscheinung des Christentums noch, auch jetzt noch, Gott erfahren in seinem eignen Leben und Innern als einen ihm kund werdenden; was die Alten erfuhren, was das A. und N. T. an Lebenserfahrungen auf dem Gebiete der Religion berichtet oder enthält, erfährt man alles noch immer so, weil Gott noch immer in demselben unlöslichen Zusammenhang der Einwirkung auf den Menschengeist steht wie damals, und darauf beruht eben die ewige Wahrheit des Inhalts der Bibel und die rechte Anwendung derselben: wir sollen alle diese Geschichten und Erkenntnisse nacherfahren (nicht bloss theoretisch kennen); aber wenn man dasselbe jetzt erfährt, ist es nicht mehr neu, schöpferisch, ursprünglich, sondern sekundär, wiederholt. Jetzt kennen wir nur Wiederholung, Übung, Anwendung des offenbarungsmässig schon Vorliegenden, nicht aber Offenbarung (Augustin, Luther waren zwar Paulus ähnliche religiöse Heroen,

1) Und darum für den Theologen das Studium des Altertums so ganz besonders wichtig und für Theologen nichts verkehrter als blosse Realschulvorbildung.

aber keine Offenbarer). Als es zuerst erfahren wurde, da war es Offenbarung; denn zur Offenbarung gehört, dass sie Neues über Gott und göttliche Dinge aufschliesst. Mit der Bildung des Christentums ist alles Wesentliche, ist das Höchste auf diesem Gebiet erschöpft. Darum sagen wir, dass es der Abschluss einer durch ein langes Altertum gehenden Offenbarungsthätigkeit war.

d) Wenn wir behaupteten, dass die Menschen Gott nicht aus eigner Kraft gefunden haben, sondern die Idee Gottes und damit auch das religiöse Verhalten durch die Eindrücke, die Gott auf sie hervorbringt, geweckt sind, wenn wir also das Dasein der Religion aus der Offenbarung erklären, so ist weiter deutlich, dass auch die Fortbildung der Gottesidee und des religiösen Verhältnisses nicht ohne diese Einwirkung Gottes zu stande kommt; Gott nach der Tiefe seines Wesens wird nicht bloss offenbar, sondern gibt sich kund oder zu erfahren. Auch hier ist also immerhin ein Thun Gottes. Gott lässt den Menschen in der Welt nicht allein, sondern wie er die ganze Welt trägt, so wirkt er fortwährend auch auf den Menschen ein, bleibt im Zusammenhang mit ihm.

Aber da der Mensch ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen ist, so kommt bei diesem Offenbarwerden Gottes an ihn auch etwas auf ihn, den Menschen, an. Es ist an menschliche und geschichtliche Bedingungen und Voraussetzungen geknüpft, und die Offenbarung im engern Sinn (die religionfortbildende) beruht auf einem Zusammenwirken Gottes und des Menschen und einem Entgegenkommen des Menschen. (Das hat man noch lange nicht genug erkannt und betont, und darum hegt man oft so sonderbare Vorstellungen von Offenbarung, als könnte Gott zu beliebiger Zeit einem beliebigen Menschen eine beliebige Summe von irgend welchen, sogar historischen oder physikalischen Erkenntnissen eingiessen.) Zu diesen menschlichen und geschichtlichen Bedingungen rechne ich jetzt nicht die allgemeine Gottesbedürftigkeit und vernünftig-sittliche Anlage, die ursprünglich jeder Mensch hat, und ohne welche kein religiöses Erfahren Gottes und keine Religion möglich wäre. Sie würden als Voraussetzung genügen da, wo es sich bloss darum handelte, dass der Mensch, was andre über Gott erkundet haben, an sich wiedererfahre, was viel leichter ist. Hier handelt es sich aber darum, dass der Mensch Stimmen, Worte, Rufe Gottes höre, die andre noch nicht

gehört haben, oder die wenigstens ihm nicht schon von andern her bekannt sind. Dass ein solches schöpferisch neues Vorgehen Gottes zu stande komme, dazu gehören 1) besondere geschichtliche und menschliche Bedingungen — nicht jedem und zu jeder Zeit offenbart sich Gott in ursprünglicher, neuer Weise — eine gewisse Zubereitung und Vorbereitung des Menschen, nämlich ein besonders feiner Vernehmungssinn, immerhin auf ursprünglicher Anlage beruhend, aber jedenfalls durch innere und äussere Lebensführungen geschärft, ein ernstliches Suchen und Ringen nach Gottesstimme, eine tiefe fortwährende Erregung und Spannung des Geistes auf Gott hin, eine gewissenhafte, dauernde Scheu, dem einmal erfahrenen Gott und seinem Willen nie untreu zu werden (denn jede einzelne Untreue rückt ihm Gott wieder ferner und stumpft seinen Vernehmungssinn ab); aber 2) auch besondere Tage Gottes, Zeiten Gottes, geschichtliche Lagen, durch welche die Spannung auf Gott hin erregt, und in welchen die Gottesstimme, wie nötig, so vernehmlich werden kann. Man kann solche Menschen Offenbarungsmenschen, religiöse Heroen, Gottesmänner, Seher, Propheten nennen, und solche Zeiten, wo Gott lauter, vernehmlicher als sonst redet, Offenbarungszeiten, mag nun dieses Reden Gottes geschehen durch Vorgänge in der Natur oder durch geschichtliche Vorgänge im Leben der Völker, Gemeinschaften und einzelnen, oder durch Vorgänge des inneren geistigen Lebens. Von solchen Sehern, vates, als solchen, von denen sie ihre religiösen Wahrheiten, ihre Götter selbst, offenbart bekommen haben, reden alle alten Völker, aber auch nur die alten[1]. Das Nähere über solche Offenbarungsvorgänge werden wir später bei den Propheten, die eine Art derselben bilden, kennen lernen.

Erkennungszeichen aber oder Merkmale dieser Offenbarung sind: 1) sie ist religionstiftend, gibt Neues, wenn nicht im absoluten Sinne, so doch für den, der sie empfängt; 2) sie ist geschichtlich sich entwickelnd, immer nur zunächst für einen einzelnen Fall, der das menschliche Subjekt gerade bewegt, schliesst zunächst auf, nicht was überhaupt, sondern was in diesem gegebenen Fall der göttliche Wille, die notwendige, göttliche Wahrheit sei; 3) sie ist dem Altertum eigentümlich; 4) sie ist durch

---

1) Das hat seine tiefe Wahrheit, obgleich gewöhnlich der Wahrheitsgrund davon gar nicht beachtet oder leicht darüber weggegangen wird.

besondere Offenbarungsmenschen und Offenbarungsthaten Gottes vermittelt. In solchen aber 5) schafft sie wirklich neue (originale) Erkenntnisse, und wirkt mit göttlicher Auktorität, überwältigend, imperatorisch und führt unmittelbare Gewissheit, feste Überzeugung des Empfängers mit sich, so wie nur die Erfahrung, niemals die Spekulation (an der immer wieder der Zweifel haftet), sie geben kann, muss aber auch, weil von oben kommend, fördernd, reinigend, erhebend auf des Menschen Geist wirken. Gerade diese drei letzteren Merkmale werden auch den Hauptprüfstein für ihre Wahrheit abgeben oder für ihren wirklichen höheren Ursprung (gegenüber bloss angeblicher oder eingebildeter Offenbarung): der andre muss die Erprobung des Inhalts in der Erfahrung sein [1]).

§ 10. Dass und warum nur im Volk Israel die Religionsbildung zur Blüte und Frucht kam.

Wenn nach § 9 alle Religion auf Offenbarung, Kundgebung Gottes an den Menschen, Einwirkung auf ihn beruht, also ihrem Grund nach auch die heidnische, wird dann nicht der Unterschied zwischen Heidentum und Offenbarungsreligion, den wir oben statuierten, wieder aufgegeben? Mit nichten.

a) Wir haben gefunden, die Offenbarung ist geschichtlich und menschlich bedingt; als geschichtliche ist sie notwendig eine allmähliche, von Anfängen aus immer weiter fortschreitende, abhängig von dem geistigen Bildungsstand, von den Bestrebungen und der Willensrichtung des Empfängers, seiner Fassungskraft, seinen und seiner Zeit Bedürfnissen; sie umfasst nicht auf einmal das ganze weite Gebiet der religiösen Begriffe und Erkenntnisse, sondern sie schliesst sich immer an an eine konkrete Lage des Lebens und gibt die göttliche Wahrheit nur für diesen Fall. Der Mensch ringt in jedem einzelnen Fall um Einblick in das, was jetzt eben Gott will, sucht das Wort Gottes, das er durch diesen Fall zu ihm gesprochen hat, zu vernehmen und zu verstehen. Wir fügen hinzu: sie muss zugleich, ihrem Zwecke nach, gegen alle die mannigfachen Arten der Irrtümer und Gottentfremdung, welche die Feinde der Religion sind, kämpfen, gegen jede einzelne Unvollkommenheit des Lebens und Strebens die

1) Die Möglichkeit der Selbsttäuschung liegt von selbst daneben, da muss die Richtigkeit erst erprobt werden.

göttliche Wahrheit in neuer Kraft und neuem Lichte zeigen. Erst aus den vielen einzelnen Offenbarungen, in Menge wiederholten Orakeln, entsteht dann allmählich eine Summe religiöser Wahrheiten, ein Gesamtbild Gottes und seines Willens, ein Gottesbegriff, ein Religionstypus, der dann selbst wieder von den Religionsgemeinschaften, den Völkern, in der Erfahrung des Lebens zu verwerten und in seiner Brauchbarkeit und Zulänglichkeit zu erproben und im Kampf gegen neue Irrtümer und Arten der Gottentfremdung zu vervollkommnen ist u. s. w. Das geht so lange fort, bis der Kreis der Möglichkeiten in diesem Gebiet erschöpft, und Wesen und Willen Gottes so vollständig erkannt ist, dass es für alle Menschen und alle Lagen ausreicht. Dass aber die ganze Summe des Offenbarungsgehalts, der jetzt in der Bibel zusammengefasst ist, auf einmal, mit einem Schlag sollte offenbar werden oder geworden sein, ist undenkbar.

Demgemäss wird es einen grossen Unterschied machen, ob dieser Offenbarungsprozess nur erst angefangen oder schon etwas weiter gediehen [1]) und dann aber entweder in seiner Fortentwicklung gehemmt oder ganz vollendet ist. Und in der That beruht darauf in allerletzter Instanz der Unterschied zwischen dem Heidentum und der im engern Sinn sogenannten Offenbarungsreligion. Das Heidentum ist nach seiner einen Seite nur die unvollendet gebliebene, in ihrer Entwicklung aufgehaltene Offenbarungsreligion; [2]) die biblische aber die bis zu ihrer Vollendung fortgeführte Offenbarungsreligion. Das entspricht auch geschichtlich der Darstellung der Bibel: bis auf Abraham weiss das A. T. nichts von einer besondern Offenbarung und einer besondern Religion des Stammes, aus dem Abraham kam; es setzt vielmehr bis dahin im grossen und ganzen eine gemeinsame Entwicklung der Religionsdinge voraus. Dem eigentlichen Heidentum und der besondern patriarchalisch-israelitischen Offenbarung geht voraus und liegt zu Grund ein allgemeiner Gottesbegriff und die Ausbildung der ersten Elemente des religiösen Verhältnisses.

Aber die Nichtvollendung der Offenbarung ist nicht das

---

1) Z. B. ob bloss allgemeine nebelhafte, unklare Vorstellungen von der Gottheit sich gebildet haben, oder klarere, zutreffendere, die durch den Gegensatz gegen mögliche Irrtümer schon hindurchgegangen sind.

2) Der allgemeine Gottesbegriff ist im Heidentum schon da, aber seine nähere Ausgestaltung gerät auf Irrwege.

einzige Charakteristische des Heidentums, sondern die Verirrung desselben auf Abwege. In Sachen der Religion d. h. im Verhalten zu Gott gibt es keinen dauernden Stillstand, sondern nur entweder Fortschritt oder Rückschritt und Entartung. Wer, auf einen gewissen Punkt gediehen, das weitere Suchen und Sichbemühen um Gott und seine Wahrheit aufgibt, kommt von ihm ab; die Natur, die äussere Natur und die eigene menschliche Natürlichkeit, die Welt, der Kreis des Sinnlichen und Endlichen nehmen seinen Geist in Besitz, drängen sich als eine Scheidewand zwischen ihn und Gott, vermehren für ihn das Dunkel, das ohnehin schon durch die bisherige Geschichte der Menschheit zwischen ihm und Gott aufgetürmt ist, stumpfen den feinen geistigen Sinn für das Göttliche ab und lassen ihn von Irrtum zu Irrtum sinken. Die Bezeugungen Gottes auch unter solchen von ihm immer mehr abkommenden Völkern hören nicht auf, wenigstens die Stimme aus Natur und Geschichte (wer wollte leugnen, dass auch die Profangeschichte, wenn man sie nur mit dem rechten Sinn für göttliche Dinge betrachtet, voll ist von Offenbarungen Gottes, oft ganz eminenter Art?), aber das Verständnis dafür geht verloren und äussert keinen Einfluss auf die Gottesfurcht mehr. Es liesse sich leicht zeigen, dass alle die bekannteren heidnischen Religionen allmählich ausarteten, nach Erreichung einer gewissen Entwicklungsstufe sanken. Es sind namentlich die in den schönen Kulturländern der alten Welt sesshaften Völker, welche frühzeitig in andre Lebensinteressen, wie Handel, Kriegsherrschaft, Staatenbildung, Bauwesen, Künste, selbst Wissenschaften sich hineinziehen liessen, darin zum Teil Grosses und Bewunderungswürdiges leisteten, aber eben darum den Vervollkommnungstrieb in Dingen der Gottesfurcht zurückdrängten und so die Religion entarten liessen, oder zwar diese auch noch etwas fortbildeten, aber nun nicht mehr in der Richtung der wirklichen Gottesoffenbarung, sondern in der Richtung ihrer andern weltlichen Interessen, also im Dienste der Herrschaft, des Handels, der Sinnlichkeit, Schönheit, Kunst, der Philosophie u. s. w.

Nicht alle heidnischen Völker sind zu gleicher Zeit aus der Pflege der rechten Gottesoffenbarung herausgesunken; einige, wie z. B. die Inder oder die Perser, sind in derselben noch etwas länger fortgeschritten, aber zuletzt liessen auch sie die Bemühung fallen. Alle diese Völker erhielten da zwar aus ihrer bessern Vorzeit

noch die bis dahin gebildeten Vorstellungen der Gottheit, die Furcht vor ihrer Macht, die Formen ihrer Verehrung, selbst die Form der Offenbarung durch Seher und Orakel; aber weil sie den Mut und Willen nicht mehr hatten, mit Hintansetzung aller andern Interessen und kämpfend gegen alle schon vorhandenen oder noch auftauchenden Irrtümer und übeln Gewohnheiten dem erkannten Willen der Gottheit nachzuleben, und so das Band zwischen sich und Gott immer fester zu knüpfen, wurden ihre Vorstellungen von der Gottheit trüber, ungeistiger, ins Natürliche und Sinnliche, Natürlich-Menschliche und Weltliche herabgezogen; ihre Furcht zur Furcht vor Einbildungen, vor blossen Naturdingen, ihr Glaube zum Aberglauben, Abgötterei, und selbst die Form der Offenbarung zu Karikatur, zur Mantik, zu einer üppig wuchernden Fülle falscher Arten von Orakel, welche in der Sinnenwelt den Wink und Willen Gottes suchten oder gar zu Mitteln des Betruges entarteten, so dass Plato, Timaios, Cp. 32 p. 71 D der mantischen Fähigkeit ihren Sitz in der Leber (im irrationalen Teil der menschlichen Natur) gibt, sie also für etwas ganz Ungeistiges erklärt. Paulus hat recht mit dem, was er Röm. 1, 19ff. sagt. Mit dem Sinken der echten Gottesfurcht sank die Sittlichkeit; der Geist wurde in den Dienst der Natürlichkeit und Sinnlichkeit herabgezogen. Einen Rückweg aus dieser Abirrung konnte man nicht wieder finden: nur denkend mochten edle Philosophen die gegebene Gottesidee aufnehmend und ausbauend wieder zu bessern und zu tiefern Erkenntnissen vom göttlichen Wesen vordringen, aber solche bloss theoretische Erkenntnisse hatten nie und haben nie die Kraft, das Leben der Völker umzugestalten.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, wie weit es richtig ist, und wie weit nicht, wenn man sich vielfach (so z. B. Gerh. Joh. Voss, De theologia gentili 1641) die Entstehung des Heidentums als Depravation einer Uroffenbarung und das Wahre und Gute im Heidentum als zersplitterte Reste dieser Urreligion dachte. Richtig ist es, wenn man unter Uroffenbarung eine dem Sinken vorangehende Entwicklungsstufe versteht; unrichtig, wenn man unter Uroffenbarung eine den ersten Menschen übernatürlich mitgeteilte Summe aller wesentlichen Religionskenntnisse sich denkt.

b) Gegenüber von diesen Völkern trat nun im Volke Israel

nicht bloss kein dauernder Stillstand oder gar Rückgang in Sachen der Religion und Offenbarung ein, sondern eine immer feinere und vollkommnere Ausbildung derselben: es wurde das Offenbarungsvolk im eminenten Sinn und seine Religion die Offenbarungsreligion, und dass es so kam, war das Thun Gottes. Gott fasste dieses Volk immer wieder an (durch seine Führungen); liess es nie ganz zurücksinken, trieb es immer wieder und immer weiter vorwärts, bis er sein angefangenes Werk in ihm vollendet hatte. Es war nicht umsonst oder zufällig, dass dieses Volk keins der grossen und ältesten Kulturvölker war, denn deren Interessen und Strebungen waren schon früh auf andre Gegenstände hingelenkt worden, sondern ein junges Volk, das sich erst in sehr später, schon historischer Zeit zu einem Volk ausgebildet hat, auch nicht ansässig, sondern wandernd, nomadisierend und darum, wie alle Hirtenvölker, die Einfachheit des Glaubens und Lebens länger bewahrend, frühe an Leitung durch Gottesstimme (Orakel, Propheten) gewöhnt. Es war auch nicht umsonst, dass dieses Volk weiterhin mit einem sehr hochgebildeten Kulturstaat und einer schon depravierten Religion in lange dauernde Berührung kam, und von noch grösserer Wichtigkeit war es, dass es dann, als es daran war durch diesen Kulturstaat seiner Unabhängigkeit und Eigenart vollständig beraubt zu werden, durch wunderbare Thaten Gottes herausgerissen, zu tieferer Selbstbesinnung genötigt, in neuer entscheidender Weise auf seinen Gott hingetrieben, mit dem Heidentum prinzipiell brach und unter der Leitung eines grossen Offenbarungsmannes und Religionshelden zu einer Gemeinde Gottes umgebildet wurde, welcher das Streben auf die Bildung der rechten Gottesfurcht hin so tief und entscheidend eingeprägt wurde, dass es in ihr nicht mehr erlosch, vielmehr unter den Erlebnissen einer höchst wechselvollen und wunderbaren Geschichte immer nachhaltiger und von Stufe zu Stufe fortschreitend sich entwickelte. Dieser von Mose an begonnene neue Aufschwung des Suchens nach göttlicher Offenbarung war zugleich die menschliche Bedingung für die immer reicher sich erschliessende Offenbarung Gottes selbst.

Nicht als ob in diesem Volk, in dieser Gottesgemeinde, nach jenem entscheidenden Aufschwung nun immer alles eben und gerade fortgegangen wäre; auch diese Gottesgemeinde, in welcher durch ihre Gründung schon ein grosser Fonds von religiöser Kraft

und religiöser Erkenntnis niedergelegt war, zeigte sich im Gebrauch ihrer Offenbarungsmittel und Offenbarungsfrüchte vielfach untreu, lässig, unbeharrlich, glaubensschwach, versuchte auch alle möglichen Abwege, aber das Volk wurde doch immer wieder herausgearbeitet, nicht durch seine eigne Kraft, aber durch Gottes waltende Hand, durch Gottes wunderbare Bezeugungen, durch die Mühen und Anstrengungen seiner besten Geister, seiner Propheten und andern Gottesmänner, bis es endlich ausschliesslich und stetig von dem lebendigen ihm kund gewordenen Gott das rechte Licht und Heil des menschlichen Lebens suchen lernte (Ew. 216 ff.). Die Völker (Heiden) konnten aus der Abirrung von Gott weg den rechten Weg zurück nicht mehr finden und sanken in religiöser Beziehung immer tiefer; das Kennzeichen der Offenbarungsreligion und des Offenbarungsvolkes ist es, dass es trotz mancher Seitenwege immer wieder und immer ausschliesslicher auf die gerade Richtung der Gottesfurcht sich zurücktreiben lässt (Ew. 286). So fand hier der Trieb des Lebens der wahren Gottesfurcht eine bleibende Stätte; eine ununterbrochene Reihe tiefgegründeter Gottesmänner, wie keine heidnische Religion sie kennt, stand hier auf und wirkte; in den Schriften dieses Volks verkörperte sich der Niederschlag aller der wesentlichen und wichtigsten Erkenntnisse und Lebenserfahrungen, welche das Offenbarungswerk an den Tag brachte, eine Urkunde und Fundgrube des wahren Wortes Gottes, für alle Zeiten und Völker; die Triebkraft eines sittlich-frommen Lebens, ein heiliger Geist, wurde hier mächtig und ruhte nicht, bis das Höchste erreicht war, und im Christentum aus dem mütterlichen Boden dieser Volksreligion eine neue, universale Religionsform hervorbrach.

So ist es also wohl richtig, dass in diesem Volk Gott selbst sich weiter und weiter aufschloss, offenbarte, wie denn mit Recht dieses Volk selbst (in seinen Schriften) alles, was es wurde und leistete, auf Gottes Thun, seine Erwählung, seine Erziehung, seine Offenbarung zurückführte. Nur darf man nicht vergessen, dass diese Offenbarung an sich von dem, was Gott an vielen andern Völkern auch that und noch thut, nicht verschieden, an Voraussetzungen und Bedingungen auf seiten des Volks selbst, an ein aufrichtiges Suchen nach ihr, an Empfänglichkeit für sie, an geschichtliche Bedingungen und Umstände geknüpft und in ihrem Fortgang davon abhängig war, sowie dass eben darum dieselbe

nur eine allmähliche und langsam fortschreitende, mit einem Wort eine geschichtliche sein konnte.

Dass aber dieser ganze Prozess nicht bloss eine eingebildete göttliche Offenbarung, sondern wirklich eine solche war, davon ist die beste Probe ihre Frucht, das Christentum mit seiner Kraft der *σωτηρία* für jeden Menschen. Für den göttlichen Inhalt jeder Einzel-Offenbarung ist die Probe das Leben, die Erfahrung und immer neue Wiedererfahrung ihres Inhalts durch den Menschen; dieselbe Kraft der Heiligung und Beseligung muss diesem Inhalt noch heute beiwohnen wie einst und wohnt ihm bei.

Durch das Gesagte sind wir vorbereitet, zum II. oder geschichtlichen Teil überzugehen.

Zweiter geschichtlicher Teil.

Es wird hier nicht beabsichtigt, eine vollständige Geschichte des Volkes Israel zu geben; dazu wären Zeit und Raum in einer Vorlesung über ATl. Theologie nicht ausreichend; sondern es sollen nur die Hauptmomente der Geschichte, welche für die Ausbildung der Offenbarungsreligion, die religiöse Erziehung des Volks und die Bildung seiner religiösen Erkenntnisse, von Wichtigkeit wurde, entwickelt und erläutert werden. Auch kann es sich nicht darum handeln, schon in diesem Teil alle die grossen Glaubenswahrheiten und tiefen Erkenntnisse, welche sich als Ergebnis aus der geschichtlichen Entwicklung herausstellten, und welche die ATl. Geschichtsschreiber schon in ihrer Geschichtserzählung selbst zum Ausdruck bringen und zur Seele ihrer Erzählung machen, der Reihe nach vorzuführen und zu erklären: dies ist vielmehr dem III. Teil dieser Darstellung, dem Lehrteil, vorbehalten. Vielmehr ist unsre Absicht gerichtet auf strenge Geschichte, d. h. auf die Ermittlung der sichern und unbezweifelbaren Thatsachen, durch welche das Gottesreich auf Erden begründet und fortgebildet wurde. Festen, sicheren historischen Grund muss man unter den Füssen haben, wenn man dem heutzutage sich mehr und mehr ausbreitenden Unglauben der wissenschaftlich Gebildeten gegenüber dem Offenbarungscharakter der biblischen Religion mit Aussicht auf Erfolg entgegentreten will. Wie die biblischen Schriftsteller vom Standpunkt ihres schon vorhandenen höheren Gottesglaubens die Ereignisse und deren Zusammenhänge sich dachten und demgemäss darstellten, das zu besprechen ist Sache des III. Teils; hierher, in den II. Teil, gehört, die Thatsachen selbst, wie sie wirklich waren, festzustellen und nachzuweisen, welche Einflüsse sie auf die Bildung jenes höheren Gottesglaubens hatten.

Wir brauchen uns da auf das gesamte Detail des biblischen Erzählungsstoffes nicht einzulassen; es genügt die wichtigsten und geschichtlich sichern Thatsachen nach ihrem Zusammenhange und nach ihrer Bedeutung für die Religion zu überschauen.

Die eigentliche Gründung der ATl. Religionsanstalt fällt nun zwar erst in die Zeit des Mose, aber sie wurde damals nicht unvorbereitet gegründet, sie hat ihre Anknüpfungspunkte in einer früheren Zeit; darin stimmen der Pentateuch und das ganze A. T. zusammen; sie ist sogar ohne solche Anknüpfungspunkte geschichtlich gar nicht zu erklären, sie stünde ganz unvermittelt, wie ein Deus ex machina, da. Von dieser Vorbereitungsgeschichte der mosaischen Religion müssen wir darum ausgehen.

1. Die Vorgeschichte der mosaischen Gründung.

§ 11. Die Stellung der Vorväter Israels im Völkerkreis.

Nach ihrer eignen guten Erinnerung betrachten sich die Israeliten als den jüngsten Zweig einer Völkerbildung, welche aus den obersten Euphrat- und Tigrisgegenden und von den Südgrenzen des armenischen Hochlandes ausging. Sie rechnen sich zu dem Teil der Noachiden d. h. Kaukasier, welcher unter dem gemeinschaftlichen Namen Sems zusammengefasst wird, und zu dem עֵילָם (Elymäer), אַשּׁוּר, אַרְפַּכְשַׁד (Arrapachitis, nördlich von Assyrien, auf der Ostseite des Tigris, wozu auch Karduchien gehört), לוּד (Lydien) und אֲרָם (vom Taurus bis Libanon und bis gegen Mesopotamien hin) gehörte. Von Arpachschad gingen neue Völker und Völkerwanderungen aus: von ihm aus ergossen sich (durch שֶׁלַח und עֵבֶר vermittelt) als Ebersöhne d. h. Hebräer im weitesten Sinn die vielen arabischen Völkerschaften, welche unter dem hebräischen Namen יָקְטָן, bei den Arabern Kaḥṭan, zusammengefasst werden (Gen. 10, 25—30), d. h. die von den Arabern sogenannten echten oder eigentlichen Araber. Von jenem selben Arpachsad-Eber aber, nur durch weitere Glieder vermittelt, also erst später als besondre Völker aufgetreten und gewandert, stammen die Nachkommen Terachs, die Terachiten, mit denen wir erst in den Kreis der Hebräer im engern Sinn eintreten. Nach Gen. 11, 31 ff. wandert Terach mit seinem Sohn Abram und seinem Enkel Lot, Harans Sohn, aus seinem bisherigen Wohnsitz אוּר כַּשְׂדִּים d. h. Chaldäerland (vielleicht = Arpachsad = dem kurdischen

Hochland)[1]) bis Harran im nördlichen Mesopotamien (= Carrhae, südöstlich von Edessa, bekannt durch die Niederlage des Crassus zum Gebiet von Aram gehörig), also aus demselben Land, aus dem schon früher sich die Joktan-Araber ergossen. Hier macht diese terachitische Wanderung Halt (Terach stirbt dort), und Nahor, der nach Gen. 20, 22—24 ein in 12 Stämme gegliedertes Volk der Nachoriden (und zwar Aramäer Gen. 25, 20. 28, 5. 31, 20. 24, mit aramäischer Sprache 31, 47) repräsentiert, bleibt dort, breitet sich aber natürlich weiter aus. Dagegen die andern, Abraham und Lot, wanderten später aus Harran (dem obern Mesopotamien) weiter südlich wie schon früher viele vor ihnen, und zwar zunächst südwestlich nach Kenaan. Alle diese Völker, sowohl die joktanischen als die terachitischen heissen Gen. 10, 21 Hebräer (im weitesten Sinn des Worts, gewöhnlich ausgelegt als Jenseitige *περάτης* Gen. 14, 13); Abraham heisst auch Hebräer (Gen. 14, 13), so dass man mit Recht alle Abrahamiden Hebräer nennen kann. Mit dieser Einwanderung des jüngeren Zweigs der Hebräer nach Kenaan wird die Sagengeschichte inhaltsvoller. Während über ihre kurdische und harranische Vorzeit sich nur dürre Namen in Genealogieen erhalten haben, so wissen dagegen die späteren Israeliten über die Wanderzüge ihrer Vorväter in Kenaan, über die Völkerkreise, die von ihnen sich absonderten, über die Schicksale und Thaten ihrer Hauptthelden noch viel mehrerlei zu erzählen, worin ein geschichtlicher Gehalt nicht zu verkennen ist.

Zwar kann auf wissenschaftlichem Standpunkt nicht mehr geleugnet werden, dass die sämtlichen Erzählungen der Genesis über diese Vorväter erst in nachmosaischer und zum Teil erst in der prophetischen Zeit niedergeschrieben und dass die traditionellen Erinnerungen an sie vom Geist der mosaischen und prophetischen Religion schon stark umgebildet und ideal verklärt worden sind, dass namentlich ursprüngliche Volksgeschichte sehr stark in Familiengeschichte umgeprägt ist, und dass es für uns jetzt sehr schwer, teilweise unmöglich ist, die wirklichen Thatsachen von der in sie hineingelegten ideellen Wahrheit zu trennen oder reinlich zu scheiden. Aber darum hat man kein Recht, alle diese

---

1) Gen. 11, 28. 31. 15, 17. Ur wird jetzt im Ruinenort Mugheir (am südlichen Euphrat, rechtes Ufer) gefunden; aber höchst wahrscheinlich ohne Grund trotz der Meinung der Juden und Assyriologen.

Genesis-Erzählungen für reine Dichtung zu erklären, wie jetzt so manche thun. Wohl sind viele Mannesnamen in der Genesis blosse Heroes eponymi der von ihnen abgeleiteten Völker oder Stämme oder ursprünglich Landesnamen (wie man urkundlich in Gen. 10 nachweisen kann); aber auf Abraham und Isaak trifft das schon darum gar nicht zu, weil nie ein Volk sich nach ihnen benannt hat. Sodann verkennt man ganz und gar den Geist der alten Volkssage, wenn man nicht anerkennt, dass sie im wesentlichen auf guter geschichtlicher Erinnerung beruhe; es wäre dieselbe Hyperkritik, wie wenn man den trojanischen Krieg und die Helden dieses Kriegs von Anfang bis Ende für Erfindung der Dichter erklären oder in den Sagenstoffen unsrer altdeutschen Heldengedichte keine geschichtlichen Erinnerungen anerkennen wollte. Endlich haben wir in der Genesis selbst noch Erzählungsstücke, die von jener ideellen Verklärung der alten Gestalten noch sehr fern sind, wie z. B. Gen. 14. Dies vorausgesetzt lässt sich folgendes aufstellen.

Abraham zunächst, gewiss nicht bloss eine ideelle Zusammenfassung aller der von ihm ausgegangenen Völker, sondern ein geschichtlicher Name und ein geschichtlicher Held, erscheint als der grosse Führer dieser junghebräischen Wanderung, auf welchen das israelitische Volk zu allen Zeiten als auf sein gottbegnadetes Haupt zurücksah. Natürlich zog er nicht mit Sara und Lot allein und mit einiger Habe, sondern wir müssen ihn als einen grossen Nomadenfürsten vorstellen, an den sich ganze, zum Teil später von ihm abgesonderte, Stämme anschlossen. In der Genesis selbst schimmert dieser Sachverhalt noch durch; z. B. Gen. 14 schliesst er Bündnisse mit kenaanäischen Häuptlingen, führt Kriege etc. Bei seiner Einwanderung in Kenaan findet er zwar die aus dem Süden vor ihm eingewanderten hamitischen Kenaanäer, d. h. die Phöniker und die ihnen stammverwandten Völker schon vor (Gen. 13, 7), doch scheint nach vielen Andeutungen der Genesis das Jordanland von diesen Kenaanitern noch nicht so dicht besetzt gewesen zu sein, wie später zu Moses und Josuas Zeit. Erobernd tritt Abraham unter diesen nicht auf, wie auch seine Nachfolger nicht (doch s. Gen. 48, 22), sondern stellte sich friedlich zu ihnen: die dortigen Häuptlinge suchen sogar die Freundschaft und die Bündnisse dieser nomadischen Einwanderer (Gen. 14. 21, 22—24. 27, 29—31). Dass er auf seinem Zuge nach Kenaan auch Damaskus

durchzogen hatte, ergibt sich noch dunkel aus Gen. 15, 2, und Nicolaus Damascenus erzählte noch zur Zeit des Herodes M. aus andern Quellen von einem längern Aufenthalt Abrahams in Damaskus (Jos. Ant. I, 7, 2). In Kenaan selbst siedelte er hauptsächlich im Süden bei Hebron (Gen. 13—19. 23), südwestlich in Gerâr Gen. 20 und Beerscheba Gen. 21. 22, bis nach Ägypten hinein Gen. 12. Von diesen Einwanderern unter Abraham im Süden Kenaans sonderte sich dann das mit ihm gewanderte Lot-Volk (Gen. 13) ab d. h. Ammon und Moab, und besetzte später das südliche Ostjordanland, indem es die Urbewohner (Rephaim, Emim, Samsummim) verdrängte (Deut. 2, 11. 19—21). Dagegen aus dem eigentlichen Abrahamzweig der Einwanderer bildeten sich die mächtigen arabischen Völkerkreise der unechten Araber (العرب المستعربة), die Ismaeliten und die keturäischen Araber (Gen. 25), die ersten indem sie ägyptische Bestandteile in sich aufnahmen (Hagar, Abrahams Kebsweib, ist Ägypterin, und Ismael heiratet eine Ägypterin Gen. 21, 21), welche von der Wüste südlich zwischen Palästina und Ägypten sich über das nördliche Arabien ausbreiteten und dort vorgefundene Völkerstoffe in sich aufnahmen.

Während so von der ursprünglichen Abraham-Einwanderung in Kenaan 3 Zweige sich absonderten, und auswärts ihre Sitze suchten (das Lotvolk, die Ismaeliten und Keturäer), so blieb dagegen der vierte Zweig unter dem jüngeren Haupt Isaak vereinigt noch in Kenaan, und zwar in demselben Teil des Landes wie Abraham, eher noch südlicher, auf dem südlichsten Rand von Kenaan, in der Beerscheba-Gegend (24, 62. 25, 11. 26, 1—33), wenigstens hafteten dort an jener Gegend die späteren Sagen von ihm am zähesten. Und in diese jüngere Zeit des kenaanäischen Aufenthalts der Hebräer fällt noch einmal die Ausscheidung und Abtrennung eines neuen Hebräervolkes, nämlich der Edomiter. Esau-Edom erscheint in der Sage als der erstgeborne Sohn Isaaks und der ältere Bruder Jakob-Israels, und wirklich ist auch nach der folgenden Geschichte Edom das früher ausgebildete selbständige Volk, das längst seine Wohnsitze in Seir bis zum roten Meer eingenommen, ehe Israel aus Ägypten als selbständiges Volk hervorgeht. Dieses Edomvolk bildete sich durch Blutmischung aus kenaanitischen (Gen. 26, 34. 27, 46), ismaelitischen (Gen. 36, 3), choräischen (Gen. 36, 20 ff.; Urbewohner) und amalekitischen

(36, 20—30) Stoffen, wurde aber doch von Israel fortwährend als sein nächstverwandter Bruder anerkannt (Am. 1, 11; Deut. 23, 8). Wenn Ismael zu Isaak den Gegensatz der wilden Unruhe des Wüstenlebens zu der sanften gebildeten Ruhe des Angesiedelten darstellt, so erscheint dagegen Esau als der einfachere, treuherzigere, aber rauhe und sinnliche gegenüber von dem schlauen, listigen, aber das Höchste erstrebenden Jakob, der denn auch den Edom überwindet. Und merkwürdig ist, dass alle diese terachitischen Völker sich in dodekadische Stämme gliedern: die Nachoriden Gen. 22, 20—24, die Ismaeliten Gen. 25, 12—18, die Qeturäer (in 6, Gen. 25, 1—6), die Edomiter Gen. 36, 15—19, was natürlich nicht auf dem Wege der Geburt oder Abstammung, sondern nur der absichtlichen politischen Einteilung so geschehen sein kann und zusammenhängt mit der Art, wie die Vertretung und Abstimmung in den Volksgemeinden dieser Völker gehandhabt wurde.

Nach Abtrennung aller dieser Stämme von der ursprünglichen hebräischen Einwanderung in Kenaan war der dort zurückgebliebene Rest nur noch schwach. Es mussten erst neue Zuzüge aus dem nördlichen Mesopotamien hinzukommen, um mit diesem Reste zusammen das israelitische Zwölfstämme-Volk zu bilden. Diese Einwanderung schliesst sich an den Namen Jakob an. Jakob hat lange in Mesopotamien geweilt, das nun aber merkwürdigerweise nicht mehr Harran, sondern פַּדַּן אֲרָם, aramäische Fläche, genannt wird (wie Dt. 26, 5 Jakob ein אֲרַמִּי Aramäer heisst, während Abraham nie so genannt wird). Obgleich in der Gen. diese Dinge als reine Familiengeschichte erscheinen, so schimmert doch sogar aus dem Wortlaut z. B. Gen. 35, 6 noch durch, dass auch diese Jakobsöhne als eine stärkere Einwanderung aus Aram her aufzufassen sind, ohne dass sie deswegen eigentliche Aramäer wären. Jakob bildet vielmehr sein Haus in Aram im Kreise seiner nachoritischen Verwandten, so dass wir sagen können: er zog die letzten Reste der Hebräer, die noch nicht in den eigentlichen Aramäern aufgegangen waren, an sich und führte sie nach Kenaan. Das waren recht eigentlich Hirtenstämme; Jakob erscheint als das Urbild eines Hirten, erfahren in allen Künsten des Hirtenlebens (Wetteifer mit Laban). Dieses Jakob-Volk wohnte aber in Kenaan nicht im Süden, sondern im mittleren Teil des Landes, zwischen Sichem und Betel Cp. 33—35. 37.

Erst ans Ende versetzt die Gen. seine Vereinigung mit den Isaak-Leuten Gen. 35, 27—29, so dass man auch sagen kann: Jakob ist der Held des mittleren Landes, des späteren Zehnstämmereichs. Gegen die Kenaaniter schlossen sie sich, was die Konnubien betrifft, ab Gen. 34; dass gleichwohl die Herausbildung des Volkes nicht ohne solche Vermischung abging, sieht man noch aus Gen. 38, 2. 46, 10. Ruben galt damals als der mächtigste und Vorstamm. Von kriegerischen Fehden mit den Kenaanitern spricht ausser Gen. 34 noch die vereinzelte Notiz Gen. 48, 22. Gewiss damals schon lernten sie auch der einheimischen, durch die Ureinwohner und die Kenaaniter ausgebildeten, wenn gleich der ihrigen von Haus aus verwandten Landessprache sich fügen, so dass sie sie in der Hauptsache annahmen. Die hebräische Sprache, der phönikischen, moabitischen etc. nächst verwandt, heisst ja Jes. 19, 18 geradezu „die Sprache Kenaans". Im ganzen waren und blieben sie auch während dieses kenaanäischen Aufenthalts Hirten, ohne jedoch den gelegentlichen Anbau des Landes ganz zu verschmähen Gen. 26, 12. 37, 7. Den höheren und neuen Namen Israel (Gotteskämpfer) hat Jakob schon in jener frühen Zeit sich errungen Gen. 32, 23 ff.

Wie es schon von Abraham heisst, dass er bis nach dem fruchtreichen Ägypten wanderte Gen. 12, so zog sich zuletzt das ganze Jakob-Volk nach Ägypten. Ein grosser Sohn dieses Volkes, Joseph, den später die Stämme Ephraim-Manasse als ihr Haupt verehrten, durch merkwürdige Wechselfälle nach Ägypten verschlagen und dort zu höchster Macht und weitreichendem Einfluss gelangt, brach die Bahn und zog nach verschiedenen Hin- und Herwanderungen allmählich das ganze Vaterhaus dahin, wenigstens in das Grenzland Ägyptens und in die arabische Wüste.

Im ganzen steht soviel fest, dass der geschichtliche Grund dieser Abraham-Jakob-Joseph-Geschichte sich anlehnt an eine länger dauernde Völkerbewegung, welche vom nordwestlichen Mesopotamien her ausging, viele neue Völker nach Süden bis nach Arabien, Kenaan und Ägypten hin vorwärtsdrängte, und dass die Hebräer im engsten Sinn (= Israeliten) unter diesen südwärts vorgedrungenen Wanderern die jüngste Schicht sind. Und ebenso ist deutlich, dass diese Hebräer im engsten Sinn oder Israeliten ein durch viele Absonderungen und Aussonderungen herausgeschälter Kern sind, welcher die von dem ersten grossen

Führer dieser Terachitenwanderung ausgeprägte Art und Sitte und Religion am reinsten forterhielt, gleichsam eine Auswahl, ein ἐκλογή aus dieser ganzen Völkerschicht, so dass schon in dieser äusseren Bildung der Stoffe des Volkes eigentümliche Fügungen Gottes nicht zu verkennen sind. Als Zeit des kenaanäischen Aufenthalts wird in der Genesis (wenn man die betreffenden Zahlen zusammenzählt) 215 Jahre angegeben, d. h. gerade die Hälfte der 430 Jahre, die nach Ex. 12, 40 der ägyptische Aufenthalt gedauert hat. Danach würde ungefähr die Zeit von der Mitte des 22ten bis in die zweite Hälfte des 20ten Jahrhunderts für den kenaanäischen Aufenthalt anzunehmen sein. Natürlich sind das nur ganz ungefähre Zeitbestimmungen.

§ 12. Die Religion dieser Vorväter und ihre Ausbildung.

Unter und mit diesen mehrere Jahrhunderte dauernden Wanderungen und Völkerbildungen, welche sich an die Namen Abraham, Lot, Isaak-Ismael, Jakob-Esau und die Jakobsöhne knüpfen, vollzog sich nun auch die Bildung eines höheren und reineren Gottesglaubens innerhalb des jüngsten und des Kerns dieser Volksstämme, des Abraham-Isaak-Jakob-Stammes, und die ganze Darstellung der Genesis von diesen Dingen hat zu ihrem Hauptzweck, eben diese Religionsbildung nachzuweisen. Wollte jemand behaupten, diese Darstellung beruhe eben nur auf idealisierender Auffassung der späteren Schriftsteller, und sei nicht geschichtlich zu nehmen, so wäre dem entgegenzuhalten, dass nicht bloss die Gen., sondern das ganze A. T. von einem Bund, von einem besondern Verhältnis spricht, in dem Gott mit den Vätern Abraham, Isaak, Jakob stand; dass Mose selbst mit seinem Werk an den Gott der Väter angeknüpft hat (z. B. Ex. 6, 3. 4. 3, 6. 13. 15); dass ohne diese Anknüpfung sein Werk unbegreiflich wäre; dass wir darum, selbst wenn die Gen. nichts davon sagte, eine gewisse Bekanntschaft dieser Väter mit dem lebendigen Gott, einen höheren Gottesglauben, postulieren müssten. Dass nun ein solcher höherer Gottesglaube, der sich über das Heidentum erhebt, nicht ohne Offenbarung sich bilden kann, und dass solche Offenbarung nicht ohne besonders begnadigte, religiös hervorragende Männer, die Träger dieser Offenbarung, zu stande kommt, wissen wir schon aus § 9 und 10; wir müssten also auch solche Offenbarungs-

männer für jene Zeit postulieren, selbst wenn keine Namen von ihnen überliefert wären, wie sie es in Abraham und seinen Nachfolgern sind. Dabei können wir gern zugeben, dass diese überlieferten Namen eben nur die hervorragendsten, wichtigsten waren, wogegen andre, mehr untergeordnete, in der Sage mehr zurücktraten und allmählich verschwanden. Also auch rationell, aus sachlichen Gründen, rechtfertigt sich die Darstellung der Gen. vom Hergang der Sache wenigstens im grossen und ganzen, und damit haben wir hier für unsre Zwecke genug. Wie aber ist diese Fortbildung der Religion näher zu denken? Wie wurde Abraham der grosse Gottesmann, von dem die Anfänge einer höheren Religionsstufe in der Menschheit sich herschreiben?

a) Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir von der Beschaffenheit seines Gottesbewusstseins vor der göttlichen Offenbarungsthätigkeit an ihn ausgehen. Die Gen., sowohl Stücke wie Gen. 14, als die gesetzliche und die prophetische Erzählung, setzen einfach voraus, dass Abraham den wahren Gott, den später Mose verkündigte, kannte (wenn auch nicht nach allen den reicheren Bestimmungen, die Mose über ihn gab). Dagegen sprechen andere Stellen von „anderen Göttern“, die in den nächsten Verwandtschaftskreisen Abrahams verehrt wurden: Jos. 24, 2. 14, dass die uralten Väter Israels, die jenseits des Euphrat wohnten, Terach, der Vater Abrahams und der Vater Nachors, andern Göttern gedient haben, und Gott den Abraham von da herausgenommen habe nach Kenaan (vgl. Judith 5, 7; Joseph. Antiqu. I, 7, 1; das Buch der Jubil. C. 11 und 12 und die Rabbinen wissen viel zu erzählen von Verfolgungen, denen Abraham von seinen götzendienerischen Verwandten ausgesetzt war); die nächsten Verwandten haben andre Götter Gen. 31, 53, und unter Jakobs Leuten waren selbst nach Gen. 35, 4 noch fremde Götter heimisch. Und umgekehrt setzt wiederum Gen. 14 bei dem kenaanäischen König Melchisedek von Salem Verehrung desselben Gottes, den auch Abraham verehrte, des Schöpfers Himmels und der Erde, voraus. Was sollen wir von diesen scheinbar so widersprechenden Berichten annehmen, oder wie sie vereinigen? Hätten wir noch Nachrichten über die Religion der Semiten überhaupt, oder wenigstens des Völkerkreises der terachitischen Wanderung aus jener Zeit, so wären sie uns für die Lösung dieser Frage sehr willkommen. Aber was wir über die Religion

der Semiten wissen (zusammengestellt z. B. von Diestel, Der Monotheismus des älteren Heidentums, vorzüglich bei den Semiten, Jahrb. für deutsche Theol. 1860 und Ludolf Krehl, Über die Religion der vorislam. Araber, Leipzig 1863; Wellhausen, Reste altarab. Heidentums 1887; W. R. Smith, Relig. of Sem. 1889), bezieht sich alles auf viel jüngere und verderbtere Zeiten und erlaubt kaum sichere Rückschlüsse auf das Altertum, um das es sich hier handelt.

Immerhin wissen wir 1) dass die Vorstellung von Gott bei den Semiten (M. Müller in seinem Essay über den semit. Monotheismus: Essays, deutsche Übersetzung Bd. I, S. 297 ff.) überhaupt abstrakter ist, als bei den indogermanischen Völkern; letztere, (§ 8c) in die Einzelheiten, die konkreten Erscheinungen eingehend, heften ihre Gottesvorstellung an die Naturwesen und benennen sie danach (s. S. 59. 60), was notwendig und frühe zu polytheistischer Zersplitterung und zu bunten Mythologieen führte; die Semiten dagegen, der scharfen Trennung des Unendlichen und Endlichen zugeneigt, fassten die Gottheit abstrakter als die unwiderstehliche Macht auf und benannten sie demgemäss (s. S. 60); sie banden dieselbe erst in zweiter Linie und in weiterer Entwicklung an die zeugenden und zerstörenden Naturmächte (Gestirne), und entwickelten dann infolge davon auch Polytheismus und Mythologie. 2) In der Bibel selbst treffen wir in der Genesis immer nur einen אֵל mit verschiedenen Epitheten (nie einen Baal, Istar, Molech) vorausgesetzt: El Eljon Gen. 14, 18; El Schaddai Gen. 17, 1 ff. (A), El Olam Gen. 21, 33 (C), El Elohe Israel 33, 20 (B), El Bethel 35, 7 (B). Besonders A hat hier wie oft das Historische, dass die Väter Gott als El Schaddai verehrt haben Ex. 6, 3 ff.[1]). Auch צוּר Fels ist noch in der Mosezeit Gottesname in Eigennamen s. Num. 1, 6 ff. (und meine Bemerkungen dazu in Num. S. 9). 3) Wenn das A. T. weder bei Abraham einen förmlichen Übergang von früherer Vielgötterei zum Monotheismus, noch bei seinen Verwandten Monotheismus, sondern andre Götter voraussetzt, so kann das beides nur so vereint werden, dass diese terachi-

1) Über El als ältesten Gottesnamen der Semiten siehe auch Bäthgen, Beiträge zur sem. Religionsgeschichte 1888, der namentlich S. 281 ganz richtig nachweist, dass in den vielen mit El zusammengesetzten Personennamen El nicht n. propr. sond. n. appell. Gottes sei.

tischen Völker vorgestellt werden als auf einer noch einfacheren Stufe des Gottesbewusstseins stehend, welche ebenso eine niedere als eine höhere Auffassung zuliess. Da erinnern wir uns[1]), dass soweit wir in der hebräischen Sprache der Israeliten ins Altertum zurücksehen können, dieselben die Gottheit im Plur. benannten „אֱלֹהִים = die Mächte“, worin ebensowohl eine Zersplitterung des Göttlichen in viele Mächte nach Art des Polytheismus, als eine Zusammenfassung aller göttlichen Mächte in eine höhere Einheit, in Gott, nach Art des mosaischen Monotheismus, liegen kann. Ferner 4) ist zu bedenken, dass auch solche semitische Namen für Gott, welche später abgöttische Bedeutung bekommen haben, wie Baal, Bel, Adon, vielleicht sogar Ascher u. dergl. nichts als Herr ausdrücken, sinnvolle Namen für Gott überhaupt sind, nicht aber Benennungen einzelner Naturwesen (wie Sonne, Mond, Luft, Wasser u. dergl.; vgl. Uranus, Zeus, Helios u. a.), und erst allmählich zu Benennungen einzelner Götter im heidnischen Pantheon wurden. Endlich 5) ist in einfachen Völkern, in denen das Stammesgefühl stark entwickelt ist wie in den terachitischen, das zähe Festhalten an dem Gott des Stammes natürlicher (und erfahrungsmässig belegbar, z. B. Kamos bei Moab, Milkom bei Ammon), als bei Völkern, die Staaten gebildet haben.

Bedenken wir weiter, dass die Israeliten allein mit אלהים Gott im Pluralis benennen, während die andern semitischen Völker, obwohl heidnisch, die Gottheit mit einem Nom. Sing. אֵל, אֱלֹהַּ, בַּעַל, בֵּל, עֶלְיוֹן u. s. w. bezeichnen[2]), so müssen wir in dieser Plural-Benennung Gottes eine älteste Eigentümlichkeit des Abraham-Jakob-Stammes erkennen und haben eben damit einen Grund gewonnen, von dem aus es denkbar wird, dass in einem und demselben Völkerkreis die einen die Gottheit mehr monotheistisch, die andern mehr polytheistisch vorstellten. Das entspricht aber auch der richtigen Theorie von der Entwicklung des Gottesbewusstseins unter den Menschen. Es wäre nicht richtig zu sagen, aller Monotheismus habe sich erst aus dem Polytheismus heraus entwickelt, aber ebensowenig richtig, der Polytheismus sei erst Entartung aus ursprünglich entschiedenem Monotheismus. An

---

1) S. Ew. Jahrb. für bibl. Wiss. X, S. 1 ff. Gesch. Isr. I.³ 458.

2) Erst bei den späteren Phönikern haben wir jetzt Inschriften, in denen sie אֵלִים singularisch = Gott, Gottheit gebrauchen.

sich liegt ja die Auffassung des Göttlichen, dessen Wirkungen der Mensch verspürt, als eines einheitlichen immer am nächsten; aber indem der Mensch an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Eindrücke des Göttlichen bekommt und nicht die Geisteskraft hat, diese verschiedenen Eindrücke als Erweisungen desselben einen Göttlichen zu fassen (wie denn die älteren Menschen diese Geisteskraft noch weniger hatten, und wie noch in der Gen. in der Patriarchenzeit klar durchleuchtet Gen. 16, 13. 14. 28, 16. 17), so kommt er leicht auf die Vorstellung von vielen göttlichen Mächten. Ebenso wenn aus verschiedenen Familien, Stämmen, Bezirken, deren jeder seinen Gott hatte (und zunächst nur einen), grössere Gemeinwesen gebildet wurden, so war die Pluralität der Götter dieses Gemeinwesens die notwendige oder leicht erklärliche Folge (aus dem von den einzelnen Stämmen früher einheitlich gedachten Göttlichen wurde in diesem Gemeinwesen ein aus vielen einzelnen zusammengesetztes Göttliches, eine Mehrheit der Götter). Es gibt also in der Entwicklung des Gottesbewusstseins einen Zeitpunkt, in welchem einheitliche und geteilte Anschauung des Göttlichen noch nebeneinander liegen, weder nach der einen noch nach der andern Seite hin schon die Entscheidung erfolgt ist. Aus diesem Indifferenzpunkt entwickelt sich dann erst weiterhin sowohl der Monotheismus, wo man erkennt, dass nur ein Gott sei, als der Polytheismus, wo man aus den vielen Göttlichen den Weg zum einen nicht mehr finden kann.

In den Völkern und Staaten der grossen Kulturländer Asiens und Afrikas war freilich dieser Indifferenzpunkt schon überschritten und schon eine starre Vielgötterei entwickelt, ebendarum hat Gott seine besondre Offenbarungsthätigkeit nicht in diesen angefangen, aber nichts hindert anzunehmen, dass in den noch viel einfacheren Stämmen der Terachitenwanderung sich jene ältere Stufe des Gottesbewusstseins noch altertümlicher erhalten hatte, wenn gleich nach dem Zeugnis der Bibel auch in den terachitischen Völkern die Entscheidung für die polytheistische Richtung teilweise schon eingerissen war, oder einreissen wollte. Aus dem Gesagten werden folgende Sätze verständlich sein. In dem hohen Altertum, in welches Abraham fällt, in seinem Heimat- und Stammkreise, war die Vielgötterei noch nicht soweit ausgebildet und herrschend geworden, dass das monotheistische Bewusstsein

schon ganz verschwunden gewesen wäre[1]), und Abraham, in so vielen andern Dingen hervorragend, war auch dadurch so ausgezeichnet, dass er noch die einfachere und geistig kräftigere Art, von Gott zu denken, hatte und sie durch die persönlichen Erfahrungen seines Lebens immer mehr in sich erstarken liess.

b) Hier nun knüpft die göttliche Offenbarungsthätigkeit an. Nach der Auffassung der Schriftsteller der Gen. (namentlich C) war nun aber die Losreissung Abrahams aus seiner Umgebung, seine Einführung in Kenaan und seine Fremdlingschaft daselbst eine göttliche Massnahme, ein Mittel, höhere Gotteserkenntnis und Religion in demselben zu erzielen und zu erhalten. Es war tief providentiell, dass gerade in dem Zeitpunkt, wo die letzten Reste eines einfacheren Gottesglaubens in der heidnischen Verfinsterung vollends verschwinden wollten, die besondre Heilsbezeugung Gottes beginnt, welche die Bibel als „den Bund mit den Vätern“ zusammenfassend benennt (Gen. 17, 26. 35). Losgelöst von seinem Naturgrund, herausgerissen aus seiner Heimat und Verwandtschaft, ohne feste Ansässigkeit wie ein Fremdling das Land zwischen Libanon und Ägypten durchstreifend, mit eminenter Glaubenskraft, mit einem stets auf das Göttliche gerichteten Auge und Ohr, sollte er in der Schule wunderbarer Prüfungen und Lebensführungen sowie innerer göttlicher Zusprachen, auch Verheissungen, es lernen, in lauterer Gottesfurcht, unbedingtem Vertrauen und kindlichem Gehorsam gegen seinen Gott alle Mühsal und Versuchung des Lebens siegreich zu überstehen und solchen Glauben in seinem Stamme festbegründen, ein Haus gründen, in welchem der Weg Gottes gewahrt und Recht und Gerechtigkeit geübt würde (Gen. 18, 19). Die Genesis, zumal die Darstellung des prophetischen Erzählers, entwirft ein ausführliches Bild von dieser besondern göttlichen Offenbarungsthätigkeit an ihm und seinen Nachfolgern, welches näher zu besprechen nicht hieher, sondern in den Abschnitt vom Reich Gottes (III. Teil) gehört. Es ergibt sich aber aus solchen Darstellungen der ganz richtige Satz als Überzeugung schon jener Schriftsteller, dass die Erhaltung einer einfacheren Art der Gottesfurcht aus

---

1) Jedenfalls ist keine geschlechtliche Spaltung der Gottheit vorhanden. Nie findet sich auch nur eine Spur davon, dass die Israeliten oder ihre Vorfahren ihrem Gott eine Göttin an die Seite gegeben hätten.

jenen terachitischen Anfängen unter den Vätern nur zustande kam und kommen konnte durch ausserordentliche Einwirkungen Gottes auf besonders befähigte Männer, welche die Leiter und Häupter dieses Hauses und Stammes wurden und waren.

c) Was aber den *Inhalt des Gottesbewusstseins* und die *Beschaffenheit des religiösen Verhältnisses* auf dieser patriarchischen Offenbarungsstufe anbetrifft, so waren beide noch sehr einfach und wenig entwickelt. Der Gott Abrahams und der andern Väter heisst zwar bei dem prophetischen Erzähler einfach Jahwe, dagegen bei denjenigen Erzählern, die hierin geschichtlich genauer sind, ausser Elohim entweder: עֶלְיוֹן „höchster oder erhabener Gott, Schöpfer Himmels und der Erde", als identisch mit dem Gott des Melchisedek, bei einem sehr alten Erzähler (Gen. 14, 18—22), oder der allgewaltige (allmächtige) Gott[1] אֵל שַׁדַּי beim gesetzlichen Erzähler (Gen. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3. 49, 25; Ex. 6, 3). Diese Benennungen und Bestimmungen reichen freilich noch nicht an die tieferen und entwickelteren Bestimmungen des mosaischen Gottesbegriffs hin; dass Gott der Höchste, der Allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde sei, geht dem Wortlaut nach sogar nicht über das hinaus, was auch noch bessere heidnische Religionen über diese oder jene ihrer Hauptgottheiten z. B. die Inder über Indra, die Perser über Ahuramazda aussagen. Aber mit dem Glauben an einen mächtigen, lebendigen Gott, der in seinem freien Walten unter den Menschen auch die Natur bewältigt, ist doch der Grund gelegt, auf welchem noch höhere Gotteserkenntnis an der Hand der *gläubigen Erfahrung* allmählich sich aufbauen kann.

Von Wichtigkeit ist dabei 1) dass Abraham und die Seinen eben nur diesen Gott verehrten, keinen andern daneben, also Monotheisten waren, wenigstens praktisch (Monolatristen), wenn auch nicht theoretisch. Theoretischer Monotheismus ist da, wo man weiss und lehrt, dass es nur *einen* Gott gibt. Dass solcher theoretischer Monotheismus bei diesen Vätern vorhanden war, werden wir kaum behaupten können. Die Bezeichnung „Höchster" ist wohl nur in räumlichem Sinn gemeint, nicht im Gegensatz gegen andre niedere Götter. Andererseits wird nach Gen. 31, 53 der Gott Nachors von dem Gott Abrahams unterschieden und

1) Nicht *Verwüster*: Duhm S. 303. — Gen. 49, 24 heisst er אֲבִיר יַעֲקֹב.

werden beide als Zeugen des Bundes zwischen Laban und Jakob angerufen; bekanntlich wurden sogar in den Zeiten Moses und später noch die Götter andrer Völker dem Gott Israels gegenübergestellt (z. B. Ex. 15, 11. Jud. 11, 24). Um so mehr wird man nur einen solchen Monotheismus diesen Vätern zuschreiben dürfen, der noch nicht durch seinen Gegensatz durchgegangen war, also keinen theoretischen, sondern nur einen praktischen: die Väter verehrten nur einen Gott, ihren eignen El[1]), aber dieser Gott wurde recht eigentlich als der Gott ihres Hauses und Stammes gedacht, mit denen er in einem besondern Verhältnis stand, insofern ganz natürlich, als seine Verehrung damals noch auf dieses Haus und diesen Stamm beschränkt war. Von Bedeutung ist weiter 2) dass dieser Gott der Väter nicht an ein Naturwesen oder Naturelement gebunden war. Dass Gott ihnen an irgend eine Naturmacht (wie Sonne, Himmel, Feuer, Licht u. s. w.) gebunden oder darin verkörpert oder gar geschlechtlich differenziert gedacht worden wäre, davon fehlt jede Spur; auch insofern war hier der Weg des Heidentums nicht eingeschlagen, und die Gottheit in das Gebiet des Geistes gerückt. Gott im Himmel ist noch keine Identifizierung Gottes mit dem Himmel, sondern allgemein menschliche Vorstellung. Auch dass Gott noch später, noch in Jesaias Zeit, als Licht und Feuer erscheint, erklärt sich leicht daraus, dass Geistiges und Sinnliches in der Anschauung des Altertums noch nicht so scharf getrennt waren, ohne dass man daraus weitere Schlüsse ziehen darf. Gott ist eben kein Gedankending. — Dass andrerseits dieser Gott der Väter noch nicht vollkommen geistig gedacht war, so dass alle Natursymbolik oder Bildlichkeit ausgeschlossen wäre, zeigt gut Schultz[4] 100. Das ist auch lange nach Moses noch nicht der Fall gewesen. „Die Sehnsucht, das Göttliche sich nahe zu bringen in heiligen Gedenksteinen, unter Bäumen, auf Bergen oder unter der Form von Hausgöttern (Teraphim) oder als Kraft unter dem Sinnbild des Stieres, hat sich gewiss noch ganz frei und unbefangen geäussert.

1) Kein einziger Name der Israeliten und der Väter ist theophor in polytheistischem Sinn (Bäthgen 131—174). Gott (אֵל) ist nicht wie bei den Heiden in בַּעַל oder אָדֹן und מֶלֶךְ als verschiedene Götter auseinandergezogen, sondern Gott war späterhin bei ihnen auch בַּעַל, ebenso מֶלֶךְ und אָדֹן; und Baal, Melech etc. als besondre Götter sind bei ihnen aus der Fremde importiert. Bäthgen S. 289.

Der Hauptzug im Gottesbegriff wird seine verzehrende Heiligkeit und seine unbeschränkte Macht gewesen sein.“

Die Verehrung dieses Gottes war wenigstens im echten Abraham-Haus bilderlos; nirgends wird in seiner Geschichte ein Gottesbild erwähnt; wo er ihm Gottesdienst thut, errichtet er nur einen einfachen Altar, unter freiem Himmel, ohne Bild, ohne Haus, am liebsten auf Anhöhen (vgl. später noch Sinai, Karmel u. s. f.) oder unter schattigen Bäumen, wie das auch sonst in Kenaan Sitte war und blieb. Erst bei den jüngeren, unter Jakob in Kenaan eingewanderten Vätern werden Hausgottbilder (= Teraphim) erwähnt (Gen. 31, 19 ff. 35, 2—4), sowie andre abergläubische Zeichen wie Nasen- und Ohrringe als Zauberzieraten (Gen. 35, 4), offenbar eine Mitgift des nachoritischen Stammes oder des Labanhauses, woher die zweite Einwanderung kam. Obwohl es von Jakob heisst, dass er dagegen kämpfte (Gen. 35, 1—5), so können wir doch aus der Zähigkeit, womit diese Hausgottbilder sich noch bis in die späteste Königszeit Israels forterhielten, schliessen, wie verbreitet sie schon in diesen jüngern Schichten des sich heranbildenden Volks gewesen sein müssen. Dass diese letzteren auch heilige Steine verehrt hätten, wie die Kenaanäer ihre Bäthylien, kann man aus Gen. 28, 18. 35, 14. 15. 49, 24 nicht schliessen; dieser Jakobstein erscheint doch nur als ein örtliches Symbol und Denkmal der erfahrenen Gottesnähe; auch in späteren Zeiten lesen wir beim Volke von solcher Steinverehrung nichts [1]).

Gemäss diesem reineren Gottesbegriff war denn auch das religiöse Verhältnis oder die Art der Frömmigkeit zwar einfach, aber durchaus ethischer Art, und ihr Gott, an den sie glauben, wirkt auf diese Männer sittlich bildend ein. Tiefe Furcht oder Scheu vor dem allmächtigen Gott bestimmt das Thun und Lassen des Menschen; der Mensch weiss sich in einem Verhältnis unmittelbar persönlichen Verkehrs mit seinem Gott, der Zugehörigkeit zu ihm (Bund); er vernimmt seine Stimme in den Ereignissen seines Lebens, in Erscheinungen, in Träumen, in inneren Zusprachen und Weisungen, und folgt gehorsam solchen Stimmen, schliesst sich vertrauend und glaubend an ihn an (Gen. 15, 6), empfängt dafür seine Segnungen in Glück und Wohlergehen, weiss sich aber

---

1) Freilich wird Gott צוּר genannt; aber s. meine Bemerkungen zu Num. S. 9 (vgl. Gen. 49, 24 רֹעֶה אֶבֶן יִשׂ').

durch diese Furcht vor Gott und diese gläubige Hingabe an ihn gebunden, rechtschaffen zu wandeln[1]). Alles ist kurz zusammengefasst in dem Wort (17, 1): „wandle vor mir (in gläubigem und gehorsamem Aufsehen auf ihn) und sei rechtschaffen" oder (18, 19): „thue Recht und Gerechtigkeit". In bestimmte Gesetze oder Vorschriften erscheint der Wille Gottes noch nirgends expliziert; die Lebensbilder, welche die Genesis von diesen Frommen entwirft, bekunden den demütigen Glauben und die fromme Ergebenheit, welche auch das Liebste Gott zu opfern nicht zögert, Uneigennützigkeit, Gastfreundschaft, Menschenfreundlichkeit, strenge Rechtlichkeit, Haltung des gegebenen Versprechens, Achtung des Eigentums, Abscheu vor den verderbten Sitten kenaanitischer Städte; also im allgemeinen die Tugenden, wie wir sie von einfachen frommen Nomaden erwarten und teilweise bei den besseren der alten Araber wieder finden. Priesterliche Vermittlung und feststehende gottesdienstliche Ordnungen zeigen sich ausser dem Opfer und Zehnten (Gen. 14, 20. 28, 22) noch nirgends. Von besondern Gebräuchen wird als schon von diesen Vätern geübt nur erwähnt die Beschneidung (Gen. 17. 21, 4), von Abraham in Kenaan angenommen. Die Beschneidung hat ihre ursprüngliche Heimat in Afrika, bei den Ägyptern; von da soll sie zu den Phönikern, dann zu andern syrischen Völkerschaften und zu den Kolchiern gekommen sein (Her. II, 104). Dass sie ein vormosaischer Brauch ist, kann man auch daraus schliessen, dass andre Völker des abrahamitischen Völkerkreises sie ebenfalls haben, Araber, Edom, Ammon und Moab (Jer. 9, 24. 25). Sie ist ihrem ursprünglichen Sinn nach eine Weihe des Mannes, der Manneskraft an die Gottheit. In Abrahams Hause und Stamme, von ihm eingeführt, galt die Weihe als eigentümliches Abzeichen der Zugehörigkeit zu dem Gott, den er verehrte und dessen Verehrung er in seinem

---

1) Riehm 51: „Schon die natürliche Vorliebe der Semiten für besondre Volks- und Stammgottheiten und das Leben der Patriarchen mitten unter Verehrern andrer Gottheiten musste dazu führen, dass die Patriarchen sich und die Ihrigen dem einen, allgewaltigen Gott durch ein besondres Angehörigkeitsverhältnis verbunden wussten, ihn also als den Gott ihres Stammes auffassten". Er steht mit seinen Verehrern in einem besondern Verhältnis und gebraucht seine Gottesmacht zu ihrem Besten. Mit dieser durch Gottes Selbstbezeugung entwickelten Gewissheit verband sich das Bewusstsein, zu einem ihm gefälligen Wandel verpflichtet zu sein.

Hause begründete. Sie bekam dadurch die Bedeutung, die sie in keinem andern der sich beschneidenden Völker hatte, und wurde dann in der Mose-Josua-Zeit aus diesem höheren Altertum nur wieder aufgefrischt und regelmässiger durchgeführt.

d) Soweit reichen die Andeutungen und Erinnerungen der Genesis. Aber aus dem, was wir später in der mosaischen und nachmosaischen Zeit bei dem Volk vorfinden, müssen wir schliessen, dass die Stämme aus ihrer nördlichen Heimat noch allerlei Erbgut an eigentümlichen Anschauungen und Sitten mitgebracht haben, welche sie zum Teil mit andern semitischen Völkern gemeinsam besassen, und deren Ursprung sich nicht aus dem Mosaismus, sondern nur aus einer solchen volkstümlichen älteren Erbschaft erklärt. Dahin gehören Sagen und Überlieferungen über die Urzeit bis auf die Flut und weiter zurück, die Vorstellungen über Rein und Unrein, worin sie sich so auffallend mit den arischen Völkern der zoroastrischen Religion berühren, sowie über den Sabbat, Vorstellungen über untergeordnete göttliche oder höhere Wesen (Engel, Kerubim, Serafim), der Gedanke an den Götterberg und Gottessitz (Eden) im Norden, mythologische Vorstellungen über die Riesen oder Titanen (Gen. 6) oder Hi. 3, 8. 26, 12. 13 oder die Heroen der Vorzeit Gen. 4 und 5, welche Ansätze zur Mythologie dann später allerdings unter der Herrschaft des Mosaismus sich mehr und mehr verloren, oder gemäss dem neuen Gottesbegriff gänzlich umgebildet wurden. Ebenso müssen manche ihrer Stammessitten, wie die dodekadische Gliederung der Geschlechter, Eheverhältnisse, Blutrache u. dgl. schon ein Erbgut dieser älteren Zeit sein. Einiges andre der Art wird noch im nächsten Paragraphen zur Erwähnung kommen.

§ 13. Der ägyptische Aufenthalt und die religiösen Zustände des Volkes vor dem Auftreten Moses.

Nach einstimmigen Angaben der Schriftsteller ist das Israelhaus unter Führung des Josephzweiges aus dem südlichen Palästina schliesslich nach Ägypten gewandert und wohnte dort, in Goschen angesiedelt, lange Zeit. Etwas Sicheres über die Zeit der Einwanderung können wir nicht mehr feststellen; auch nicht über die Zeit des Auszugs. Dieser war jedenfalls später als Ramses II., der Erbauer von Pithom (wie Naville gezeigt hat), aber schwer-

lich schon unter dessen Nachfolger Amenophis = Meremptaḥ, weil damals noch das ägyptische Reich in voller Kraft stand und nach Syrien und dem Sinai hin seine Oberherrschaft behauptete, eher im Beginn der Wirren, welche die Anfänge der folgenden (XX.) Dynastie bezeichnen und mit denen für Ägypten eine Zeit der Ohnmacht und Schwäche begann (Wiedemann, äg. Geschichte 1884 S. 489 ff.; auch Kittel, Geschichte der Hebräer 1888 I. S. 236 f.). Genaue chronologische Bestimmung ist freilich auch so nicht möglich; der Auszug wird jetzt nach ägyptischen Daten etwa 1300 a. Chr. angesetzt.

Diese immerhin mehrere Jahrhunderte betragende Zeit (Ex. 12, 40. 41 redet von 430 Jahren) war eine lange Zeit, war aber nach der Bibel doch eine offenbarungslose Zeit, d. h. die gradlinige Fortbildung der Religion, wie sie sich an Abrahams und der andern Väter Namen knüpft, war abgebrochen, stand stille. Die biblischen Schriftsteller gehen darum fast ganz mit Stillschweigen über sie weg. Dennoch hat auch dieser Zeitraum seine Bedeutung im Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte; die göttliche Vorsehung war auch in ihm thätig, wie ja die Genesis in der Josephsgeschichte wenigstens die israelitische Einwanderung in Ägypten als ein Meisterwerk der göttlichen Providenz aufweist.

Aus Manetho [1]) sowie aus den ägyptischen Inschriften und Papyrus selbst wissen wir, dass semitisch redende Hirtenvölker, die Hyksos, in das damals schon hochausgebildete alte ägyptische Reich erobernd einbrachen, sich dort festsetzten und ganz Unter- und Mittel-Ägypten über 500 Jahre lang beherrschten, bis sie endlich durch eine von Ober-Ägypten, näher von Theben, ausgehende Gegenwirkung der Ägypter selbst, unter König Tuthmosis von der XVIII. oder thebanischen Dynastie, wieder ganz aus Ägypten hinausgeworfen wurden, und nun in Ägypten unter dieser neuen einheimischen Dynastie von neuem ein Höhepunkt der ägyptischen Macht erstiegen wurde. Man nennt dieses ägyptische Reich nach der Hyksosvertreibung das neue Reich, im Gegensatz gegen das alte Reich vor dem Hyksoseinbruch. Wenn man nun früher

---

1) Ein ägyptischer Hierogrammateus d. h. Tempelschreiber in der Zeit der Ptolemäer im III. saec. a. Chr. Seine drei Bücher ägypt. Geschichte sind ein Werk, das aus einheimischen ägyptischen Quellen geschöpft war und in Fragmenten bei Josephus c. Ap. I, 14 f. und bei Jul. Africanus sowie bei Eusebius von Caesarea erhalten ist.

vielfach gedacht hat, diese Hyksos seien niemand anders als die Israeliten, und die Hyksosherrschaft über Ägypten sei die durch Joseph inaugurierte Machtstellung in Ägypten, so war das freilich sehr schief und grundlos, und ist längst widerlegt. Die Hyksosvertreibung fällt spätestens in die Mitte des XVII. saec., also früher als Mose; von der Vertreibung der Israeliten hat Manetho (Jos. c. Ap. I, 26. 27) einen ganz andern Bericht gegeben; zu einer solchen militärischen Übermacht, wie sie die Hyksos über das ägyptische Reich übten, war Israel zu schwach. Die Hyksos scheinen vielmehr andre, mit Israel immerhin zum Teil verwandte Stämme gewesen zu sein, welche im Laufe jener grossen semitischen Völkerwanderungen bis Ägypten vordrangen, durch immer neue Zuzüge sich verstärkten, und zuletzt, als sie von den Ägyptern hinausgeworfen wurden, teils (wie Manetho ausdrücklich angibt) in Palästina, teils in Arabien sich festsetzten (wie Ammon, Moab, Edom, Midian u. andere). Aber der Chronologie nach muss die Einwanderung sowohl als ein Teil des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten in die Zeiten dieser Hyksosherrschaft gefallen sein, und in diesem Fall erklärt sich um so leichter, wie Israel eine längere Zeit als ein von Ägypten unabhängiges, wohl aber in einer Art Schutzverhältnis zur ägyptischen Herrschaft stehendes Volk in dem nordöstlichen Grenzland Ägyptens leben konnte.

Aber je mehr das neue ägyptische Reich in seinem Innern sich befestigte, desto mehr musste es auch das den Hyksos verwandte Grenzvolk in seine Gewalt zu bringen suchen; es trat zuletzt der Umschwung ein, den Ex. 1, 8ff. kurz erzählt, dass nämlich ein neuer ägyptischer König dieses Grenzvolk völlig als ägyptische Unterworfene behandelte und den schwersten Druck über es verhängte (weil er fürchtete, dieses Volk an der Grenze möchte zu den auswärtigen Feinden Ägyptens sich schlagen). Das Land selbst, in welchem Israel wohnte, heisst bei den prophetischen Erzählern der Gen. (s. zu Gen. 45, 10) גֹּשֶׁן, beim gesetzlichen Erzähler Ramses (vgl. Gen. 47, 11; nach der Stadt Ramses, die kurz vor Israels Auszug vom König Ramses dort gebaut wurde). Bezeichnet wird damit der Landstrich auf der Grenze der arabischen Wüste und Ägyptens, welcher zwischen Zagazig im Norden und Bilbeis im Süden ostwärts läuft (heutzutage von der Eisenbahn nach Ismailijjeh durchschnitten), und östlich in die arabische Wüste (die dort Wüste Schur heisst) ausläuft, = der heutigen

ägyptischen Provinz Esh-Sharqijeh, welche im Westen, gegen den Nil hin, sehr fruchtbar ist und zu ansässigem Leben einladet, im Osten aber den Charakter der afrikanischen Steppe trägt und treffliches Weideland für Nomaden bietet.

Aus diesen äussern Thatsachen und Verhältnissen, die hier kurz skizziert sind, erklärt sich nun zunächst, wie Israel jahrhundertelang hier wohnen und doch seine semitische und seine durch seine grossen Vorväter ihm aufgeprägte israelitische Eigentümlichkeit ungebrochen erhalten und entwickeln konnte. Ohne der damaligen ägyptischen Herrschaft unterworfen zu sein, vielmehr in stetem Verkehr mit seinen Stammverwandten unter den Hyksos und den Bewohnern der arabischen Wüste, hat es sich teils durch natürliche Vermehrung, teils auch durch Aufnahme stammverwandter Elemente zu einem grossen Volk erweitert (vgl. Ex. 1, 1—7; aber auch Ex. 12, 38 und Num. 11, 4 über die beigemischten fremden Stoffe), seine eigentümliche Stammesverfassung und Stammesgliederung ausgeprägt, und das ganze Selbständigkeitsgefühl eines unabhängigen, freien Volkes sich erhalten. Andrerseits aber war es den Ägyptern, dem ägyptischen Land und Wesen, so nahe, dass es von demselben nicht unberührt bleiben konnte. Nach den im Buch Exodus noch durchschimmernden Erinnerungen, müssen wir wenigstens einen Teil des Volkes in dem Fruchtland östlich vom pelusischen Nilarm ansässig denken, in Häusern wohnend (Ex. 12, 4. 7), mit Ägyptern untermischt (Ex. 3, 22 u. s.) Ackerbau, Gartenbau (Num. 11, 5), Fischfang treibend u. s. w., wie denn die ältesten und neueren geschichtlichen Erfahrungen lehren, dass fast alle Nomaden, die im eigentlichen Ägypten sich niederlassen, durch die Natur des ägyptischen Bodens fast unwillkürlich zu Ackerbauern werden, wogegen freilich der andre Teil des Volkes, nach den arabischen Steppen hin sich ausdehnend, dem nomadischen Leben nachging. Durch diesen Kontakt mit Ägypten lernte das Volk (oder Mose) nicht bloss eine Menge von Fertigkeiten, Gewerben, Künsten für den Bedarf und die Bequemlichkeit des Lebens, sondern — was hier das Wichtigere ist —, es lernte das ganze Religions- und Staatswesen Ägyptens aus eigener Anschauung kennen, was dann für den Fortgang dieser Geschichte von entscheidender Bedeutung wurde.

Das ganze ägyptische Wesen war damals längst völlig ausgebildet, die Gründung des alten ägyptischen Reiches von Memphis

durch einen Fürsten aus This in Oberägypten, der dann seinen Sitz nach Memphis verlegte, geht jedenfalls bis in das IV. Jahrtausend vor Christus zurück; die grossen Pyramiden 2 Meilen westlich von Memphis wurden spätestens im 29. oder 28. saec. gebaut; der Mörissee, das Labyrinth (das Pantheon aller ägyptischen Götter der einzelnen Nomoi) und dergleichen Werke gehören noch dem alten Reich, vor dem Einfall der Hyksos, an. Man kann sagen, es war der gebildetste Staat der damaligen Zeit, die höchste Bildung der damaligen Welt war in ihm konzentriert. In allem, was Kunstfertigkeit und Technik anlangt, waren die Ägypter die unübertroffenen Meister; die Ordnung und Gliederung der Staatsverhältnisse war schon völlig durchgeführt, die Allmacht der Staatsgewalt aufs höchste ausgebildet, das Volk nur der willenlose Unterthan des Königs, der König ein Abbild der Götter, ein Herr über alle. Da waltete eine alles genau nach priesterlichen und königlichen Gesetzen regelnde Beamtenhierarchie; die Gliederung der Stände und der Klassen des Volkes war bis zur Erblichkeit und bis zur Absonderung in Kasten gesteigert; ein zahlreicher, erblicher Priester-, Propheten- und Gelehrtenstand ist alleiniger Inhaber und Verwalter aller auf die Götter bezüglichen Kenntnisse und Gebräuche, das übrige Volk bevormundend; ein übervolles Pantheon teils allgemeiner, teils lokaler Gottheiten, teils in kunstvollen Bildern, teils in lebendigen heiligen Tieren, ursprünglich Symbolen jener Götter, wird verehrt. Dazu kommt ein ausgebildeter, im Namen der Religion künstlich genährter Aberglaube mit Scharen von Wahrsagern, Zauberern, Beschwörern, Totenbefragern; von einem Fortleben der Seele nach dem Tode, von Seelenwanderung und jenseitiger Vergeltung existieren sehr entwickelte Vorstellungen mit ethischer Färbung, aber daneben findet sich auch eine einzig in ihrer Art dastehende Pflege der Körper der Toten als den auch nach dem Tode noch in fortwährender Beziehung zur abgeschiedenen Seele stehenden Trägern der einstigen Persönlichkeit.

Die Berührung mit einem solchen Staats- und Religionswesen musste für die Israeliten von der grössten Wichtigkeit werden: aber die Einwirkungen derselben auf sie waren allem nach überwiegend mehr abstossender als anziehender Natur. Freilich ist eine viel verbreitete Vorstellung, dass die Israeliten in Ägypten sich in das ägyptische Götzenwesen verloren hätten.

Der Pentateuch redet zwar darüber nicht ausdrücklich; Jos. 24, 14. 2 (B) sagt nur, dass die Väter in Mesopotamien und Ägypten andern Göttern gedient haben, ohne zu behaupten, dass diese Götter gerade ägyptische gewesen seien. Wohl aber setzen Ez. 20, 7. 8 und 23, 3 voraus, dass das Volk in Ägypten ägyptischen Göttern gedient habe. Und man kann das bis auf einen gewissen Grad wohl glaublich finden. Unter und neben dem dem sinnlichen Naturdienst anheimgefallenen ägyptischen Volk eine eigene Stammesreligion ungetrübt festzuhalten, war gewiss für die Masse der Israeliten eine zu schwere Aufgabe: nur sind gerade die besondern Kulte, die man gewöhnlich zum Beweis dieses Satzes anführt, nämlich der Kalbs- und Bockkult, dem das Volk sich zu Moses Zeit hingegeben habe, schwerlich ägyptisch, wie wir nachher sehen werden, und ist überhaupt die Frage, ob bestimmte ägyptische Dienste noch über die Zeit Moses hinüber, also ausserhalb Ägyptens, von den Israeliten fortgesetzt worden sind. Im Gegenteil weiss man jetzt, dass in der Hyksoszeit die Ägypter sich semitische Kulte angeeignet haben.

Viel tiefer als der eigentliche ägyptische Götzendienst scheint der ägyptische Aberglaube sich dem israelitischen Volk eingesenkt zu haben, denn Ägypten war recht eigentlich das Land des ausgebildetsten Aberglaubens; vgl. die ältesten Gesetze, die davor warnen Ex. 22, 17. Lev. 19, 31. 20, 6. 27 (und die Art wie Mose z. B. in Schlangenbezähmung mit den ägyptischen Künstlern wetteiferte Ex. 4, 1 ff. 7, 8—13, und wie er noch in der Wüste gegen das Grauen vor den Schlangen ankämpft Num. 21, 4 ff.). Und wie der Aberglaube wirkte sehr ansteckend auch die ägyptische Unsitte, die sittliche Verderbtheit, z. B. in geschlechtlichen Dingen Lev. 18, 3. 23. Ganz besonders aber war es der sinnlich-weichliche, auf bequemes und gutes Leben gerichtete, zu Entbehrungen und mutvoller Ausdauer unfähige Sinn, der sich unter den Einflüssen des ägyptischen Aufenthalts eines grossen Teils des Volks bemächtigte, und gegen den später Mose so viel zu kämpfen hatte. Das Volk Israel, nachdem es schon eine höhere mosaische Religion empfangen hatte, ist später dem verweltlichenden Einflusse des kenaanäischen Heidentums oft und viel unterlegen: wie sollte es also in Ägypten, wo es seine höhere mosaische Religion noch nicht hatte, sich gegen derlei Einwirkungen haben wehren können?

Gleichwohl wäre es ganz falsch, sich zu denken, dass das Volk damals ganz in das ägyptische Wesen versunken sei. Ein grosser Teil des Volkes kam in diese enge Berührung mit dem ägyptischen Wesen nicht, sondern lebte unabhängig von demselben und schloss sich vielmehr an die ihm stammverwandten semitischen Völker an (wie wir vorhin sahen). Das Gefühl nationaler Selbständigkeit blieb wach und rege, und wo es etwa hätte einschlafen wollen, da wurde es durch die ägyptischen Unterdrückungsversuche am Ende dieses Zeitraums wieder ganz lebendig, wie das auch die Bibel mit ausdrücklichen Worten anerkennt Ex. 2, 23—25. Was wir sodann positiv über die Religionszustände des Volkes zur Zeit Moses wissen, das erweist sich durchaus als altes Erbgut oder semitischen, nicht ägyptischen Ursprungs.

Vor allem der Teraphimkult (Hausgötter), den wir § 12 als ein Erbstück des Jakobhauses kennen lernten, und der dann in Kenaan unter dem Volk fortblühte bis in die späte Königszeit hinein (Jud. 17, 5. 18, 14—20; 1. Sam. 15, 23. 19, 13. 16; Hos. 3, 4; Zach. 10, 2; 2. Reg. 23, 24), muss demgemäss während der ganzen ägyptischen Zeit vom Volke bewahrt worden sein, sonst würde er in Kenaan nicht wieder auftauchen. Der Molochdienst sodann mit den Kinderopfern, vor dem allerälteste Gesetze so eindringlich warnen (Lev. 18, 21; 20, 2 ff.; vgl. Dt. 18, 10), und welcher auch nach Ez. 20, 25. 26 damals unter dem Volk im Gange war, war ebenfalls ein rein kenaanäisch-semitischer Dienst, kann nur in einem Verkehr mit den anliegenden Völkern von den Israeliten angeeignet worden sein, hat aber mit Ägypten nichts zu schaffen (höchstens mit dem semitisierten Ägypten der Hyksoszeit). Die Verehrung Gottes unter dem Bild eines Kalbes (Stieres), der nach Ex. 32 (Dt. 9, 21) das Volk unter Mose sich hingab, und welche dann später von Jerobeam I. an im nördlichen Reiche allgemein gebräuchlich wurde (1. Reg. 12, 28 ff.), ist zwar nach der Meinung des Philo, De vita Mosis (vielleicht des Stephanus Act. 7, 39. 40), der Kirchenväter und mancher Neueren aus Ägypten entlehnt; man dachte es sich als Nachahmung des Stieres, der in Memphis als Apis, Symbol oder Inkarnation des Osiris, in Heliopolis als Mnevis, Symbol des Sonnengottes, verehrt war. Aber schon Vatke S. 398 und seither viele andere haben mit gutem Recht diese vielverbreitete Meinung abgewiesen[1]): nicht

1) Ew. Gesch. II.³ S. 236.

Stierbilder, sondern lebendige Stiere waren in Ägypten verehrt; zum Bild des Gottes, der „Israel aus Ägypten geführt hat (Ex. 32, 4)“, kann Israel nicht ein ägyptisches Bild, sondern nur ein nationales, ihm eigentümliches Bild gewählt haben [1]); auch Jerobeam kann nicht aus Ägypten einen ganz fremden Dienst eingeführt haben (dazu hatte er die Macht nicht), sondern nur einen längst unter den 10 Stämmen verbreiteten öffentlich und amtlich sanktioniert haben; der Stier und die Kuh waren in kenaanitisch-semitischen Kreisen von alters her Bilder der obersten Gottheit Baal und Astarte; auch dieser Stierkult ist somit nicht ägyptischen, sondern altsemitischen Ursprungs wie Teraphim und Moloch, welchem letzteren ja selbst auch das Stierbild eignete. Die Böcke (שְׂעִירִים) endlich, denen nach Lev. 17, 7 das Volk einst zu opfern pflegte und zwar nach V. 5 auf dem Felde, und deren Dienst nach einer ganz vereinzelten, sonst nirgends bezeugten Angabe des Chronikers 2. Chron. 11, 15 Jerobeam wieder aufgefrischt hätte, sind aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht von Ägypten hergenommen, wo der Bock als Symbol und Inkarnation des Gottes Mendes (= Pan, der befruchtenden Kraft) galt, sondern scheinen Dämonen des Volksglaubens gewesen zu sein (Jes. 13, 21. 34, 14), wie Asasel und andre Dämonen, und ihr Dienst scheint somit in die Kategorie des Dienstes der שֵׁדִים Dämonen zu fallen, von denen ganz allgemein Dt. 32, 17 (wiederholt Ps. 106, 37) spricht. Nach allen diesen Anzeichen ergeben sich also für jene Zeit allerdings mancherlei unreine, heidnische Dienste als unter dem Volk verbreitet, aber keine spezifisch ägyptischen, sondern altsemitische und in weiten Kreisen der semitisch-kenaanäischen Völker gebräuchliche, was wieder darauf hinweist, dass das Volk in Religionssachen sich vielmehr an seine Stammverwandten, als an die Ägypter anschloss.

Derselbe Satz ergibt sich aber in andrer Weise auch aus andern Zeichen. Gegenüber von den Angriffen der Ägypter auf die Selbständigkeit des Volkes flüchtet sich dasselbe zu dem Gott seiner Väter Ex. 2, 23 ff., also muss die Bekanntschaft mit demselben durch diese lange ägyptische Zeit hindurch sich erhalten

---

1) Wellhausen, Gesch. Israels I, 298 (in Proleg. nicht aufgenommen) meint, auch אֲבִיר יַעֲקֹב Gen. 49, 24 bedeute ursprünglich der „Stier Jakobs“ = Jahwe. Warum hätte man „Stier“ aber gerade אֲבִיר benannt? Man sieht doch, dass es auf den Begriff stark (nicht auf den Begriff Stier) ankam.

haben. Nach Ex. 8, 22ff. hatten sie ihr eigentümliches Opferwesen, das vom ägyptischen Opferwesen abwich und den Ägyptern ein Greuel war (vgl. noch Ex. 3, 18. 5, 3); nach Ex. 10, 9ff. ihre eigentümlichen Feste, wie auch die Analyse des mosaischen Frühlings- und Herbstfestes ältere vormosaische Grundlagen derselben ergibt, ohnedem ihre bestimmten Volkssitten, ihre eigentümlichen Begriffe von dem, was recht und unrecht ist. Namentlich scheinen die in der Wüste nomadisierenden Volksteile den hohen Sinai als ein mit andern semitischen Stämmen der Sinai-Halbinsel gemeinsames Heiligtum, den Gottesberg (Ex. 3; Ex. 19, 3f.: ich habe euch zu mir gebracht), heilig gehalten zu haben. Der ganze Gegensatz gegen das ägyptische Wesen, welcher mit dem Beginn der Unterdrückung durch die Ägypter hervortritt und dann unter Mose die grossen Ereignisse herbeiführt, wäre gar nicht erklärlich, wenn wirklich das Volk während dieser Jahrhunderte überwiegend schon in das ägyptische Wesen versunken gewesen wäre. Darum ist oben gesagt, dass die Berührung mit dem ägyptischen Staats- und Religionswesen für das Volk mehr abstossender als anziehender Natur war. Noch sprechendere Beweise dieses Satzes werden sich dann in dem Werke Moses selbst herausstellen: sein scharfes Verbot alles Bilderdienstes gibt sich fast wie ein bewusster Gegensatz gegen die mancherlei Bilder der Gottheiten, von denen Ägypten übervoll war; seine Betonung der Gleichheit aller Glieder der Gemeinde vor Gott und des priesterlichen Charakters ihrer aller wie ein Gegensatz gegen das ägyptische Kastenwesen und die ägyptische Bevormundung des Volkes durch die Priester- und Gelehrtenkaste; seine Verwerfung einer irdischen Kriegsmacht wie ein Gegensatz gegen das ganze auf Allmacht des Kriegs gegründete Staatswesen der Ägypter. Immer haben sich so im Lauf der Offenbarungsgeschichte die richtigen ewigen Grundsätze durch den Kampf gegen ihre Gegensätze hervorbilden müssen: in ähnlichem Sinn war der Gegensatz gegen das ägyptische Wesen von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Gründung der mosaischen Gemeinde Gottes.

Im ganzen also, um die Hauptsache zusammenzufassen, ist allerdings dieser lange Zeitraum eine Zeit des Stillstands der Offenbarung. Die Elemente des einfachen reineren Gottesglaubens, der unter den grossen Erzvätern gepflegt worden war, wurden nicht weiter gebildet; es war alles, dass sie in den bessern Geistern

des Volks erhalten blieben, um bei gegebenem Anlass zum Anknüpfungspunkt eines neuen Aufschwungs der Offenbarung zu werden. Die Masse des sich mehrenden Volks sank vielmehr von der Höhe des Gottesglaubens der Väter herab, gestaltete sich in sittlicher und religiöser Beziehung mehr und mehr den verwandten semitischen Naturvölkern ähnlich und hätte sich schliesslich ganz teils in das ägyptische, teils in das semitische Heidentum verloren, wenn nicht neue entscheidende Ereignisse von seiten Gottes herbeigeführt wären.

2. Die Gründung der Gemeinde.

Zu dieser Gründung gehört der Umschwung des Verhältnisses zwischen Israel und den Ägyptern, die Erwerbung und Zubereitung der Führer, die der Befreiung vorausgehenden vorbereitenden Kämpfe, die Befreiung oder Erlösung aus Ägypten selbst, die Gesetzgebung am Sinai, die Wüstenwanderung, endlich die Eroberung und Besitznahme des Landes Kenaan, also die ganze Mose-Josua-Zeit, oder die Ausführung aus Ägypten, Durchführung durch die Wüste, Einführung in das Land der Verheissung Am. 2, 10; Jer. 2, 6. 7; erst damit ist der Grund und Boden gelegt, auf dem der mosaische Gottesstaat und das religiöse Leben der Einzelnen sich erbauen konnte. Die Beschreibung dieser Ereignisse in Pentateuch und Josua ist zwar nicht eine den Ereignissen gleichzeitige, noch eine diplomatisch-geschichtliche, sondern erst von Späteren entworfen und nach der Überlieferung gegeben und vielfach ideal verklärt, aber in allem Wesentlichen noch auf guten Erinnerungen beruhend, so dass wir alle Hauptsachen, auf die es hier ankommt, noch wohl erkennen können.

§ 14. Mose und der Auszug.

Als Israel zu einem lebensfähigen aber mehr und mehr den Völkern sich verähnlichenden Volk (nach den Angaben des Pent. von etwa 600000 Männern = 2 Millionen Menschen, doch s. zu Num. S. 5 ff.) erstarkt war, kam die Bedrückung durch die Ägypter, mit dem ausgesprochenen Zweck, dasselbe seiner nationalen Selbständigkeit zu berauben, dem ägyptischen Staate zu unterwerfen und dem ägyptischen Leben anzugewöhnen. Sehr lange kann diese Bedrückung nicht gedauert haben (auch nach Ex. nicht),

höchstens zwei Königsregierungen hindurch. Der Druck seitens der Ägypter rief in den Israeliten ihr Nationalitäts- und Unabhängigkeitsgefühl wach und schärfte zugleich den Blick für den religiösen Gegensatz. Der Gott ihrer Väter ward die Zuflucht der Bedrängten und trat naturgemäss in um so schärferen Gegensatz zu den Göttern und Götzen Ägyptens. Der folgende nationale Kampf ist so von Haus aus recht eigentlich zugleich ein Religionskampf (cf. Ex. 12, 12; Num. 33, 4). Wäre nicht die Spannung dieses nationalen und religiösen Gegensatzes schon dagewesen, so wäre für das Werk Moses keine Möglichkeit gewesen. Aber dass aus dieser Möglichkeit die Wirklichkeit einer neuen Religionsbildung hervorwuchs, dazu bedurfte es gottgetriebener Männer, gottgewirkter Thaten. —

Der Sinai, an dem Mose sich, ehe er an die Spitze seines Volkes gerufen wurde, aufhält, war ein Ort uralter Heiligkeit, ein Gottesberg (wie selbst im A. T. überall noch durchschimmert Ex. 3, 1. 4, 27. 18, 5. 24, 13)[1]), an welchen schon die älteren einfachen Nomadenstämme die Vorstellung der Gegenwart Gottes hefteten, zu welchem auch noch länger als 1½ Jahrtausende die Wüstenvölker wallfahrten. Allem nach war er damals ein gemeinsames Heiligtum vieler semitischen Stämme. Und die enge Verbindung des Mose mit Jitro-Hobab, von der uns berichtet wird, war augenscheinlich nicht bloss eine einfach persönliche oder Familienverbindung; vielmehr treffen wir nach dem Auszug Jitro in stetem Verkehr mit Mose und Israel, Mose beratend und in der Leitung des Volkes unterstützend Ex. 18, sie auf den Wüstenwanderungen begleitend Num. 10, 29—32; die Qeniten liessen sich später, in den Stammverband Judas aufgenommen, mit den Israeliten in Kenaan, am Südrand des judäischen Gebirges nieder (Jud. 1, 16. 4, 11), und 1. Sam. 15, 6 wird anerkannt, wie viel Gutes die Qeniten an den Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten gethan haben. Daraus, zusammengenommen, ist deutlich, dass Mose bei dem qenitisch-midianitischen Volk der Sinaihalbinsel einen Rückhalt suchte und fand. Und wir haben hieran einen deutlichen Beweis, wie ganz und gar antiägyptisch und echtsemitisch diese national-religiöse Bewegung jener Tage war.

---

1) Sinai als Gottessitz Jud. 5, 5. Dt. 33, 2; noch Elia (1. Reg. 19, 8) wallt dorthin.

Aber nicht auf solche äusseren Hilfen und Beziehungen legt die biblische Darstellung besonderes Gewicht; sie schimmern aus der biblischen Darstellung nur noch durch [1]); die Hauptsache ist ihr vielmehr die prophetische Sendung, welche Mose damals empfing. Der Aufenthalt unter den Midian-Qeniten ist nämlich seiner Dauer nach nicht näher bestimmt; er scheint nicht bloss ein vorübergehender, sondern ein länger dauernder gewesen zu sein. Dass Mose von seinem priesterlich-prophetischen Schwiegervater in religiösen Dingen positiv etwas gelernt hätte, wird nirgends angedeutet: wohl aber traf ihn gegen Ende seines midianitischen Aufenthalts, als er unter den midianitischen Hirten weidete, die göttliche Berufung zu seinem Werk. Wie die späteren grossen Propheten Israels [2]) (Jes. 6; Jer. 1; Hez. 1—3) bestimmte Augenblicke ihres Lebens namhaft machen, in welchen sie zum erstenmal sich innerlich von Gott so angefasst und durchleuchtet fühlten, dass sie von nun an nicht mehr anders konnten, als in seinen Dienst treten, seinen Willen verkünden, für seine Sache wirken, so hat nach der schönen Darstellung Ex. 3, 1 ff. (von dem Dornbusch, der brennend doch nicht verbrannte) und der wieder viel anderen und einfacheren Ex. 6, 2 ff. auch Mose einen Augenblick gehabt, wo die unmittelbar göttliche Gewissheit von seinem künftigen Lebensberuf in ihm aufleuchtete, wo er mit unwiderstehlicher Macht sich zum Werkzeug Gottes berufen erkannte, wo kein Sträuben, keine Schüchternheit, keine Entschuldigung mit seiner persönlichen Ungeschicklichkeit standhält gegen den klaren Ruf und Willen Gottes, wo ihm der Einblick in die Tiefe des göttlichen Gnadenplans erschlossen und in dem neuen Namen Jahwe

---

1) Namentlich muss die Behauptung, dass Jahwe der Gott Jitros war und die israelitische Religionsübung von der priesterlichen Weisheit Midians abstamme (Ghillany, Tiele, Stade, Smend S. 30) als gänzlich willkürlich und unbeweisbar zurückgewiesen werden (vgl. dagegen: „Gott meines Vaters“ Ex. 15, 2. 3, 6. 18, 4). Land in Theol. Tijdschrift 1868, 156 ff. (s. Schultz [4] 111) meint: die altisraelitische Religion habe sich an den Sinai als altes Heiligtum angelehnt (und Ismael, Midian und Edom haben sie geteilt). Dort auf der Sinaihalbinsel kannte noch Antoninus Martyr von Placentia einen altsemitischen Kult mit Linnenephod und Gottesbild; wo man den Himmelsgott (El, Baal) verehrte, ohne weibliche Gottheit, mit Neumondsfest und Beschneidung, als Feuer- und Kriegsgott, dem auch Menschenopfer fielen.

2) Mose Prophet: Hos. 12, 19; Num. 12; Dt. 18, 15; 34, 10.

(3, 14. 6, 3) konzentriert wurde. Sicher hat er, während seines midianitischen Aufenthalts, das Verhältnis seines Volkes zu den Ägyptern oft und reiflich erwogen, den Gedanken seiner Jugend in sich bewegt, auf Abhilfe gesonnen, die menschlichen Mittel für dieselbe allseitig durchdacht, ist sich des Gegensatzes seines Stammgottes gegen die Götter Ägyptens, die er genau kannte, nach allen Seiten bewusst geworden — es waren das menschliche Vorbedingungen der Offenbarung, und unvorbereitet kommt keine Offenbarung an den Menschen —, aber die unerschütterliche Gewissheit, dass es wirklich Gottes Wille sei, dieses unterdrückte Volk mit starkem Arm und grosser Kraft aus der ägyptischen Dienstbarkeit zu erlösen, und zwar durch ihn, diesen Mose, zu erlösen und den zu diesem Werk erforderlichen Glauben und Mut erlangte er erst in einem solchen entscheidenden Augenblick erster Offenbarung an dem Fusse jener schauerlichen Gebirgshöhen.

Sicher war Mose auch schon von Natur ein gewaltiger Geist, ein Mann von eminenter sittlich-religiöser Anlage, eine geistige Heroengestalt unter dem Geschlechte jener Zeit, befruchtet mit allen den Hilfsmitteln der höchsten damaligen weltlichen Bildung, abgestossen durch das ägyptische Götter- und Staatswesen, angezogen von dem einfacheren und gesunderen Glauben und Leben der Hirtenvölker, zumal der besseren Teile seines eigenen Volkes, von Jugend auf unter der Anschauung des ägyptischen Druckes erglühend von patriotischem Eifer; aber alle diese natürlichen Anlagen und erworbenen Fähigkeiten, Stimmungen und Strebungen reichen nicht aus, sein Werk zu erklären: nur innere Offenbarungsvorgänge (von der § 9 beschriebenen Art), innere Erfahrung allgewaltiger göttlicher Einwirkungen, können in ihm den Glauben und Mut, die geistige Sicherheit und Thatkraft, den klaren, offnen Blick in das Wesen und den Willen Gottes erzeugt haben, den wir fortan an ihm bewundern. Er hört nicht bloss dann und wann, in begeisterten Augenblicken, die göttliche Stimme, wie ein gewöhnlicher Prophet, sondern mit ihm redet Gott fortwährend, nicht in Rätseln und Bildern, sondern klar und offen, von Mund zu Mund (Num. 12); er ist nicht bloss prophetischer Verkündiger, sondern Mann gotteskräftiger Thaten, der ein ganzes Volk in neue Bahnen lenkt, eine Gemeinde der Gottesfurcht ewiger Dauer gründet, auf dessen Bahnen alle Folgenden gehen; der Abglanz göttlichen Wesens, göttlicher Majestät strahlte zuletzt auf seinem

Gesicht (Ex. 34, 29—35. 33, 7—11. 2. Kor. 3, 7. 13); ein Prophet zwar, aber ein Prophet, wie Israel keinen zweiten mehr hatte (Num. 12, 6; Deut. 34, 10). Die Schriftsteller des Pentateuch fassen ihn auf als den Mann, dessen Handlungen und Anordnungen alle auf Gottes Befehl an ihn geschehen, als das lautere Organ Gottes. Vergleicht man, was Israel vor ihm war und was es durch ihn wurde, und stellt man das wieder heute in den Zusammenhang der lebendig aufgefassten Menschheitsgeschichte, der früheren und der späteren, merkt man auf den Ruck unermesslicher Bedeutung, der durch ihn im Geistesleben der Menschheitsgeschichte geschah, so kann man Gottes Finger, Gottes Wirkung nicht verkennen, und kann auch die biblischen, immerhin sehr freien, Darstellungen dieser Vorgänge nicht zu hoch gegriffen finden, so wenig Authentisches auch geschichtlich von ihm überliefert ist[1]).

§ 15. Die Gesetzgebung.

a) Mit der Befreiung aus Ägypten beginnt die Zeit des Aufenthalts am Sinai und in der Wüste, die hehre und heilige Zeit, auf welche das Volk alle Jahrhunderte hindurch als die Geburtszeit seiner eigentümlichen Religion und seiner Religionseinrichtungen mit Dank und Ehrfurcht zurückblickte, die Zeit des Brautstandes der Gemeinde (Jer. 2, 2; auch Hos. 2, 16. 17; Ez. 16, 8), wo Gott in der Wüste Israel vorfand als ein verlassenes Kind und zu seinem Sohne annahm (Hos. 9, 10; 11, 1. 3. 13, 5; Deut. 32, 10), es zeugte, schuf (geistlich) Deut. 32, 6, es zu seinem eigenen Volk erwählte aus allen Völkern der Erde, den Bund auf seine ganze künftige Lebenszeit mit ihm schloss. Die Offenbarungsthätigkeit Gottes trat mit demselben in eine neue Epoche ein. Die Bezeugungen an die Erzväter hatten den Zweck gehabt, gegenüber dem rasch sich entwickelnden Heidentum, die Reste eines reineren Gottesglaubens zu beleben, zu stärken, für ihre Forterhaltung in einer Familie, einem Volksstamm, zu sorgen. Als dieser Zweck erreicht war, war ein langer Stillstand eingetreten, und das ins Breite wachsende Volk war nicht einmal imstande, jenen einfacheren Glauben rein festzuhalten, sondern befand sich in raschem Sinken zum Heidentum hin. Da beginnt ein neues Stadium, und in diesem handelte es sich darum, auf dem alten

1) S. auch Kittel, Gesch. I, 226 f.

Grund fortzubauen, nämlich dieses ganze Volk in seiner Masse und in seinen mannigfachen Elementen so anzufassen, dass es auf Grund erfahrungsmässiger Überzeugung zu gläubigem Anschluss an einen unsichtbaren, lebendigen Gott emporgehoben würde, und es als seine Aufgabe übernähme, seinen Willen in seinem ganzen Leben auszuprägen, ein Gottesvolk (oder eine Gemeinde Gottes) auf Erden darzustellen oder in ATl. Worten, dass es zum Eingehen in einen Bund mit Gott bereit wäre.

Diese erhebenden Erfahrungen dem Volk zu geben, war der Zweck und die Bedeutung der bisherigen Ereignisse. Das Volk, von Mose auf den Gott seiner Väter zurückgewiesen, erkannte in den Gerichten über Ägypten und deren krönendem Schluss, der wirklichen Befreiung aus Ägypten, die Hilfe seines Gottes, die gnädige Annahme seiner selbst zu seinem Volk, ein Bekenntnis Gottes zu ihm: sie erfuhren es, dass der Gott der Väter, ihr Gott, nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist (Matth. 22, 32). Ein erhebender Glaube dieser Art durchdrang wenigstens die leitenden, massgebenden Teile des Volks. Solche Zeitpunkte, wo ganze Völker in dieser Weise von Gott angefasst und emporgezogen werden, kehren nicht alle Tage wieder; es sind seltene, ausserordentliche Zeiten, und es war daher von Mose einzig richtig gehandelt, wenn er nun dem Sinai, dem altheiligen Gottesberg, dem Heiligtum jener semitischen Volksstämme zueilte, um dort sein Volk um seinen Gott, dessen Macht und Hilfe es erfahren hat, zu sammeln (ich habe euch zu mir gebracht Ex. 19, 4). Dort und nicht in Kadesch oder gar in den Steppen Moabs (Wellh.) ist der Ort, wo Mose sein Volk in entscheidender Weise zu einem Jahwevolk gründete. Der Besitz des Jordanlandes war das angestrebte Ziel, aber er wollte auf dieses Ziel nicht lossteuern, ehe er unter den noch frischen Eindrücken der Begebenheiten und auf Grund des dadurch angefachten religiösen Lebens seinem Volk eine neue Lebensordnung gegeben hätte, durch welche die Forterhaltung dieses Lebens bewirkt werden könnte, und so dem Volk seine Aufgabe in der Weltgeschichte angewiesen hätte, in deren Dienst auch der Besitz des Jordanlandes eine ganz neue Bedeutung erhielte. Auch in der späteren Wüstenwanderung hört die regelnde, ordnende und erziehende Thätigkeit nicht auf, aber die eigentliche Organisation fällt nach der Pentateuch-Erinnerung an den Sinai.

Das Volk hat in der Befreiungsgeschichte seinen Gott, den Gott seiner Väter, den unsichtbaren Gott, als seinen Gott, seinen Schützer und Retter aus seiner Not erfahren, unverwüstliche Eindrücke seiner Macht und seiner Huld erhalten. Solche Erfahrungen schaffen nicht bloss theoretische Erkenntnisse, sondern sie wirken tiefer, sie haben zur Folge und müssen zur Folge haben lebendige Furcht und Scheu vor solchem Gott, innern Anschluss an ihn, Anerkennung und Verehrung seiner, den Trieb ihm zu folgen und sich von ihm leiten zu lassen, ein energisches Gefühl der Angehörigkeit an ihn und der Verpflichtung gegen ihn; kurz es ist ein neues sittliches Verhältnis zwischen Gott und dem Volk angeknüpft. Die Aufgabe war, dieses neue Verhältnis zu einem nachhaltigen, dauernden, das Leben des Volks für alle Zukunft bestimmenden zu machen. Jene Erfahrung für sich konnte es nicht zu einem dauernden machen; die lebendigen Eindrücke solcher Erfahrung werden allmählich schwächer, stumpfen sich ab, können sich schliesslich verlieren; sogar bei einem einzelnen Individuum geht das so, wie viel mehr bei einem ganzen, aus sehr verschieden gearteten Individuen bestehenden Volk! Darum kam es darauf an, diese Eindrücke und Gefühle zu fixieren, in klare Worte und Sätze zu fassen, in gewissen Ordnungen und Einrichtungen zu verkörpern und sie so unverwüstlich dem Volk einzuprägen.

Das zu thun aber, die in den Ereignissen kund gewordene Stimme Gottes in klare Worte und feste Regeln gefasst dem Volk vorzulegen, ist Sache des Propheten; des Volkes Sache ist, diese Worte und Regeln als verpflichtend anzuerkennen und anzunehmen. Mit andern Worten: die Gründung des Jahwevolks besteht in nichts anderm als darin, das thatsächlich angeknüpfte Verhältnis zwischen Gott und Volk seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach dem Volk zu klarem Bewusstsein zu bringen und seine willige Selbstverpflichtung darauf zu erzielen. Anders als so kann man es sich nicht denken und nicht anders als so stellt es auch die älteste Erzählung darüber Ex. 19. 20. 24 (das Bundesbuch) dar. Sie spricht von einem Bund, Vertrag, einem freiwillig von beiden Seiten eingegangenen Verhältnis zwischen Gott und Volk, das unter Vermittlung Moses geschlossen wurde. Mose bietet auf Grund der vom Volk gemachten Erfahrungen von der Macht und gnadenreichen Hilfe Gottes dem Volk die

Bereitwilligkeit Gottes an, mit ihm in ein dauerndes Verhältnis in der Art zu treten, dass sie vor allen Völkern zu seinem Eigentum werden, und zu einem Volk von Priestern (lauter Gott Nahen) und einem heiligen Volk Gottes gebildet werden sollen, vorausgesetzt, dass sie seiner Stimme zu gehorchen und seine Gesetze zu wahren die Verpflichtung übernehmen Ex. 19, 3—6. Das Volk (wohlgemerkt: in seinen Vertretern V. 7) erklärt seine Bereitwilligkeit. Nach 3 tägiger Vorbereitung zu dem feierlichen gottesdienstlichen Akt fährt Gott in einer Gewittertheophanie unter Blitzen, Donner und Wolkennebel herab, dass der ganze Berg Sinai zittert und raucht; Mose ist auf dem Berg; und indem Gott mit seiner Donnerstimme dem redenden Mose antwortet (19, 19), wird der wesentliche Wille Gottes, in 10 klare, kurze Worte gefasst, als das Grundgesetz des Bundes (Ex. 20, 2—17) promulgiert. Das furchtbare Phänomen, ein Abbild der furchtbaren, verzehrenden Heiligkeit Gottes, gibt dem Volk einen Eindruck von dem furchtbaren, Furcht verlangenden Ernst dieses Gesetzes (20, 20). Ein feierliches blutiges Bundesopfer mit Bundesmahlzeit versiegelt den Bund für beide Teile und macht ihn dauernd verbindlich (Ex. 24, 4—8; Zach. 9, 11; Ps. 50, 5). Damit hat Gott sein Königtum in Israel angetreten Deut. 33, 5.

Wäre diese Darstellung auch nur der freie Versuch eines Geschichtsschreibers, von dem Vorgang der Gründung eine klare bündige Vorstellung zu geben, so müssten wir ihn sehr treffend nennen; aber es hindert auch nichts, die wesentlichen Züge derselben für geschichtlich zu nehmen. Dass man im Altertum wichtige Gesetze am Heiligtum promulgierte, wissen wir auch sonst; das sichtbare Heiligtum vertrat aber damals für das Volk noch der altheilige Gottesberg. Im Gewitter spricht nach der durchgängigen Anschauung des Altertums die göttliche Majestät mit ihrer Donnerstimme. Ebenso einen Bund durch Bundesopfer und Bundesmahlzeit festzumachen, ist stehende Sitte dieses Altertums; selbst die späteren Dankopfermahlzeiten am Heiligtum sind nichts als Bundeserneuerungsmahlzeiten.

Mit der auf Grund des Grundgesetzes geschehenen Bundschliessung war das Volk als die Gemeinde des Gottes Jahwe konstituiert, gegründet; sie ist ihm Volk und er ihr Gott geworden (wie die Formel immer lautet). Das Weitere, die weitere Gesetzgebung, betraf nur den Ausbau, die Ausgestaltung dieses neuen

Verhältnisses. Das Grundgesetz stellt nur die allerwesentlichsten oder notwendigsten Grundsätze über das, was ein Volk Gottes zu thun hat, auf; es kam nun darauf an, die in diesem neuen Verhältnis involvierten Anforderungen oder den Gottesvolkcharakter durch die mannigfaltigen Bedürfnisse und Verhältnisse des Lebens eines Volkes und seiner Glieder durchzuführen, die Pflichten und die Rechte in Gesetzen zu präcisieren und die Folgerungen aus dem neuen Verhältnis in gewissen Einrichtungen und Gebräuchen zu verkörpern; in solcher Arbeit, durch richterliche Entscheidungen dem Volk seine Pflichten auseinanderzulegen, muss Mose immer gewirkt haben (Ex. 15, 25. 18, 20), unterstützt von andern Männern, die von seinem Geist beseelt waren Num. 11, 24 ff.; nur dass er den ganzen Gesetzeskomplex, der jetzt den Pentateuch bildet, mündlich oder schriftlich schon erlassen habe, ist eine unvollziehbare Vorstellung. Demnach kommt es bei seinem prophetisch-gesetzgeberischen Wirken nicht auf den Buchstaben und die wörtliche Redaktion von durch ihn erlassenen Gesetzen, als vielmehr den Geist, die grossen neuen Grundgedanken an, von denen sein Werk getragen war, und die er in den schon vorgefundenen Stoff einprägen wollte, und welche alle die geschriebenen Gesetze durchdringen.

b) Der Grundgedanke der ganzen Gesetzgebung ist aber kein andrer, als der, den Mose selbst als Grundwahrheit an die Spitze des Zehngebots gestellt hat: „Ich bin Jahwe dein Gott, der dich aus Ägyptenland, dem Sklavenhause, ausgeführt hat“ Ex. 20, 2. Es war nicht ein rein theoretischer Lehrsatz etwa über Gottes Wesen oder Einheit, von dem er ausging; da liesse sich nie begreifen, wie es gelingen konnte, diesen Satz im Volk zur Anerkennung zu bringen, noch auch wie er dazu gekommen wäre, diesen Gott als den besondern Gott dieses Volks zu proklamieren und nicht vielmehr als den von allen Völkern anzuerkennenden. Sondern es war jene praktische Erfahrungswahrheit, die das Volk selbst und eben nur dieses Volk erfahren hatte, aus der alle weiteren Bestimmungen sowohl über das Wesen Gottes als über das Wesen der Gemeinde und ihre Pflichten erst abgeleitet sind.

α) Zunächst ist ihnen ihr Gott als ein starker, gewaltiger Gott, ein rechter Kriegsheld (Ex. 15, 3), der seine Feinde niederwirft, erwiesen. Sodann aber ist dadurch, dass der Ausgangspunkt in einer geschichtlichen, sittlichen Thatsache, in der Er-

lösung und Rettung Israels von Übermut und Unrecht der Ägypter liegt, die Gottesidee mit sittlichem Gehalt erfüllt, und ganz in das Gebiet des Geistes hineingerückt. Nicht in dieser oder jener sichtbaren, äusserlichen Gestalt, Naturerscheinung oder Naturmacht hat Gott diesem Volke sich genähert (Ex. 20, 22. Dt. 4, 12 ff.), sondern unsichtbar, geistig, ist er denen, welche in der Not des Lebens mit ihrem Geiste Hilfe suchend, bittend und vertrauend sich an ihn wandten, entgegengekommen, hat sich ihnen als einen lebendigen, machtvollen Rächer alles Unrechts und Übermuts, als einen gnadenvollen Erlöser (Ex. 6, 6) oder Heiler (רֹפֵא Ex. 15, 26) bewährt; gegen die, die ihn wirklich mit ihrem Geiste suchen, liebend sich an ihn anschliessen, ein freundlicher, liebevoller Gott, aber gegenüber von seinen Hassern ein eifriger, die Schuld der Väter noch heimsuchend an den Kindern Ex. 20, 5. 6; ein barmherziger Gott, gnädig, langmütig, reich an Huld und Treue, Huld bewahrend Tausenden, Übertretung, Sünde und Schuld vergebend, aber ungestraft lässt er nichts Ex. 34, 6. 7; mit einem Wort ein heiliger Lev. 19, 2 (נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ Ex. 15, 11), an der Heiligung derer, die mit ihm in einem Verhältnis stehen, arbeitender, heiligender Lev. 20, 8. 21, 8; unsichtbar und doch allmächtig wirksam, immer noch derselbe, der er den grossen Vorvätern war, der wahrhaft Seiende und Lebende, der dem ihn suchenden Volk entgegenkommt, zusammengefasst in dem Namen Jahwe[1]), der Heilsgott Ex. 6, 3 ff. Nur dieser Gott ist Israels Gott, kein andrer neben ihm.

Ist aber so dieser Gott und nur Gott die Quelle alles Heils für das Volk, so folgt daraus in abgeleiteter Weise die Ausschliesslichkeit seiner Verehrung (nicht Monotheismus, aber Monolatrie), und seine Unabbildbarkeit oder Undarstellbarkeit durch irgend etwas Sinnliches und wird damit der entschiedenste Gegensatz gemacht gegen die heidnische Vielgötterei, welche ein Gut bei diesem, ein andres bei einem andern Gott sucht, und in welcher von den einen dieser, von den andern ein andrer Gott verehrt wird, und gegen all den heidnischen Aberglauben, welcher durch dieses oder jenes sinnliche Mittel die Übel des Lebens abwenden, die Güter sich verschaffen, sein Thun sich bestimmen lassen will. Vielmehr ist — und dies ist die Hauptsache — da-

---

1) Der bisher wohl nur der Name in der Mosefamilie gewesen war, keinesfalls ganz neu und fremd.

durch für diejenigen, die Gott so erfahren haben, ein Verhältnis der Verpflichtung gegen ihn erzeugt: er lässt sie nicht sich selbst, sondern nimmt sie für sich in Anspruch; es wird ihnen die Grundforderung nahe gelegt, ihren Geist in ununterbrochener Aufmerksamkeit und Willigkeit auf diesen Gott und seinen Willen gerichtet zu erhalten, ihre Zeit, ihr Eigentum, ihre Kraft und ihre Person ihm zu weihen. Hinter allem Sichtbaren und hinter allen Vorkommnissen sollen sie immer unmittelbar ihren Gott sehen, die Bezeugung seiner Macht, seiner Gnade, seines Zorns auf ihn beziehen, oder an ihn, den sie nicht sehen, glauben und auf ihn vertrauen lernen, in allem ihrem Thun sich bestimmen lassen durch den Gedanken an seine Heiligkeit und alle die Einzelforderungen, in welche die allgemeine Forderung der Heiligkeit sich besondert, vor allem die ethischen Forderungen, mit gewissenhafter Gottesfurcht erfüllen, über alles heilig halten Gott selbst und alles, was ihm heilig ist (seine Heiligtümer), dem Heiligen nacharten, heilig werden, wie er ist.

Gerade durch diese ethische und geistige Haltung ist der Gottesfurcht in diesem Volk nicht bloss eine Richtung oder ein Charakter aufgeprägt, der seine Religion von den heidnischen Religionen spezifisch unterscheidet, sondern auch eine Triebkraft fortwährenden Strebens eingepflanzt, die es nie selbstbefriedigt zur Ruhe kommen lässt, und ein Strebeziel hingestellt, an dessen Erreichung alle folgenden Generationen fortzuarbeiten haben. Israel ist jetzt das Volk Gottes, ist's aber auch noch nicht, soll es vielmehr in Wahrheit immer mehr werden. Diese Grundrichtung des Geistes auf Gott, den Heiligen, im Menschen zu pflanzen, ist der alle die einzelnen Gesetze und Einrichtungen durchdringende Gedanke. Der ethische Zug geht von Mose an durch diese ganze Religion. Jahwe ist ein Gott des Rechts und will durch Rechtschaffenheit des Wandels verehrt sein. Nicht über Dinge des Opfers, sagt Jer. 7, 22 ff., hat Gott beim Auszug aus Ägypten ihnen Vorschriften gegeben, sondern befohlen, dass sie in seinen Wegen gehen sollen, d. h. nicht durch ihr Opferwesen (das sie ja meist mit den übrigen Völkern gemeinsam haben) sollen sie sich als Jahwevolk bewähren, sondern durch rechtschaffenes Wesen, wie es seinen Grundzügen nach kurz im Dekalog skizziert ist; und er will sich an seinem Volk als ethischer Gott bewähren durch Aufrechterhaltung der ethischen Ordnung (Volksordnung): Hasser

des Bösen, Liebhaber und Segner des Guten. Aber es versteht sich, dass auch die Gestaltung des hergebrachten Kultus und der ererbten Sitten von jener Grundidee (der Absonderung von den Heiden) aus neuen Anstoss, neue treibende Motive bekam. Nur können wir im einzelnen nicht mehr ausmachen, wie weit Mose schon darauf drang, und wie weit erst die folgende Entwicklung hier Früchte trieb. (Sicher sind Blutessen, heidnische Unzucht und dergl. schon jetzt verpönt; sicher der Sabbat von ihm eingeführt. Sicher besteht auch die Lade und ihre Hütte — Ex. 33, 6 ff. B. Ex. 25 ff. A. Dt. 10, 2 f. Num. 10, 33 ff. C. — als das eigentliche Heiligtum des Volkes nach Abzug vom Sinai entsprechend den Laden andrer Völker, aber nicht mit einem heiligen Stein — Dozy, Stade, E. Meyer, Smend —, sondern die Gesetzestafeln sind unentbehrliche Wahrzeichen und Symbole der Gegenwart Jahwes im Volk, das vorher vielleicht in verschiedene Götterdienste auseinanderfiel.)

β) Durch jene oberste Erfahrungswahrheit vom Gott Jahwe als dem Erlöser seines Volks ist nun aber auch der Begriff der Religions*gemeinde* bestimmt. Eine Religionsgemeinde ist überall, wo mehrere Personen durch den gleichen religiösen Glauben bestimmt zu gleichen Bestrebungen in Denken und Handeln sich verbunden fühlen und sich gegenseitig darin fördern. Und hier ist nun durch geschichtliche Thatsachen ganz Israel, das vorher vielleicht in verschiedene Götterdienste auseinanderfiel, zu dem Glauben an diesen Gott zusammengeschart worden (wenigstens grundsätzlich). Dass nun hier die Gemeinde mit dem Volk zusammenfällt, darin liegt zwar, wie wir früher sahen, gegenüber von der vollkommneren Religion eine Beschränktheit, eine Unvollkommenheit, aber gegenüber der älteren patriarchischen Offenbarungsstufe eine Erweiterung, ein mächtiger Fortschritt; im übrigen aber ist dieses Zusammenfallen von Volk und Gemeinde die natürliche und notwendige Folge der geschichtlichen Grundthatsache, dass eben dieses ganze Volk Gott als seinen Erretter und Erlöser erfahren hat. Innerhalb der Gemeinde aber haben alle gleiche Rechte und gleiche Pflichten: weil sie alle zu dem von Gott erlösten, als Eigentum erkorenen Volk gehören, sollen sie alle heilig sein und werden, und einen schärferen Gegensatz gegen alles ägyptische Kastenwesen kann es nicht geben, als jenen Mosespruch: Ihr sollt mir ein Reich von Priestern

(= ein aus lauter Priestern bestehendes) und ein heiliges Volk werden Ex. 19, 6 vgl. Num. 16, 3. Aus jenem selben Grund aber sollen sie auch sich als unter sich gleich und als Brüder anerkennen und behandeln, und eine ganze Reihe von Gesetzen über die Milde gegen den armen Bruder, über die Bedingtheit und Beschränktheit der Sklaverei, über das gleiche Anrecht an das heilige Land, über die Restituierung seiner bürgerlichen Verhältnisse im Jobeljahr schliessen sich daran an. Mit dieser wesentlichen Gleichheit der Gemeindemitglieder unter sich und vor Gott wohl verträglich und darum nicht ausgeschlossen ist es aber, dass ausser dem Unterschied von Vornehm und Niedrig, von Leitenden und Geleiteten je nach dem Unterschied der menschlichen Fähigkeiten und Thätigkeiten auch im Gebiet der Religion wieder einzelne Personen oder Stände besonders hervortraten: Propheten als die Träger fortgehender göttlicher Offenbarung zur Förderung und Bildung der Gemeinde, Nasiräer, die einem innern Geistestriebe folgend für die Sache der Gemeinde wirken, und vor allen Dingen Priester als die besondern Hüter und Verwalter der schon vorhandenen göttlichen Wahrheiten, Güter, Heilsmittel und heiligen Bräuche; Unterschiede, welche, soweit sie einen Widerspruch gegen jenen obersten Satz von der wesentlichen Gleichheit aller enthalten, immer als durch temporäre Verhältnisse bedingt und nicht zu ewiger Dauer bestimmt erscheinen.

γ) Da nun aber, wie vorhin gesehen, die Religionsgemeinde und das Volkstum, wenn auch idealiter unterschieden, doch in Wirklichkeit zusammenfallen, so ist nicht weiter auffallend, dass jener obige Grundgedanke auch auf die Herrschaft oder Verfassung des Volks Einfluss haben musste. An sich liesse es sich sehr wohl denken, dass eine Religionsgemeinde in einem vollständig ausgebildeten Volksstaat oder auch in einer Reihe solcher ausgebildeten Volksstaaten (einem Reich) lebte und dabei doch ungestört ihren eigentümlichen Religionszielen nachginge, wie sich das Christentum in sehr mannigfaltige politische Reiche einfügte, und wie später auch die mosaische Religion und das Judentum sich in mehrerlei politische Staaten schicken mussten. Aber für die volle Ausbildung eines rein menschlichen Staats hat Mose nichts gethan, konnte es auch nicht, da die Vorbedingung eines festen Staatswesens, feste Ansiedlung, zu seiner Zeit noch nicht

erfüllt war; im Gegenteil wirkte bei ihm jene Grundwahrheit vom Gott Jahwe, der sein Volk aus Ägypten herausgeführt hat, dahin, dass er einen reinen Gottesstaat (Theokratie) gründete. Eine Art staatlicher Ordnung, die sogenannte patriarchalische Verfassung, hatte das Volk schon vorher: die Stämme, in die es zerfiel, innerhalb jedes Stammes wieder in grössere oder kleinere Abteilungen (Familien, Häuser) gegliedert, hatten die gebornen Ältesten dieser Gemeinschaften als die natürlichen Führer oder Häupter in bürgerlichen Dingen und im Krieg.

Daran wurde nichts geändert. Aber statt nun diesen volklichen Gemeinschaften und Obrigkeiten eine zusammenfassende Spitze in einem menschlichen Haupt zu geben, wurde vielmehr mit dem Satze, dass Gott als Erlöser auch Herr des Volkes sei, im strengsten Sinn des Wortes Ernst gemacht. Kein menschliches Haupt sollte in dieser Volksgemeinde befehlen und herrschen, sondern der unsichtbare, himmlische Gott, dessen Volk das Volk sein will und soll, soll allein und unmittelbar auch der König derselben sein: nur sein Wille soll gelten im ganzen Volk, seine Zwecke allein sollen verwirklicht werden, unter seiner Führung und in seinem Namen soll es kämpfen. Er ist der Gesetzgeber, schreibt durch seine Boten, vor allem Mose, die Gesetze vor; auch das Recht ist Ausfluss des göttlichen Willens und steht unter seiner Obhut (die ganze Prophetie und ihre staatsrechtliche Stellung schliesst sich daran an); er ist der Richter und die menschlichen Organe verwalten in seinem Namen das Recht; das Gericht heisst in dieser ältesten Zeit geradezu Elohim Ex. 21, 6. 22, 8. 27; Jud. 5, 8; 1. Sam. 2, 25. Für die vollziehende Gewalt ist gar kein bestimmtes menschliches Organ vorgesehen, sondern nur vorbehalten, in besondern Fällen auch besondre Männer zu bestellen, welche die Gemeinde aus- und einführen (Num. 27, 16. 17); Gott selbst will unmittelbar regieren, lohnen, strafen (der Richter als von Gott erweckte Person und die spätere Auffassung des menschlichen Königs als Stellvertreters Gottes schliesst sich daran). Kurz er ist König in Israel Ex. 15, 18; Num. 23, 21; Deut. 33, 5. Diese von Mose gedachte und gewollte Verfassung ist merkwürdig genug und bei keinem andern Volk ähnlich; da erst, wo Gott als der das ganze Denken und Handeln des Menschen in Anspruch Nehmende gefühlt, wo also das Wesen der wahren Gottesfurcht erkannt und dem Leben der wahren

Gottesfurcht eine Stätte bereitet ist, konnte auch der Gedanke eines Gottesreichs in dieser Weise gedacht werden.

Eine Hierarchie, wie sie wohl andre Staaten des Altertums hatten, und wie die Päpste sie wieder verwirklichen wollten, war das nicht; nirgends ist den Priestern die höchste Macht in Staat und Gemeinde zugewiesen oder der Priester zu einem Stellvertreter Gottes unter dem Volk gemacht; wenn zu Zeiten hie und da in Ermanglung eines menschlichen Hauptes dem Hohepriester als dem Haupt des den Gottesdienst übenden Stammes eine Art Leitung der Gemeinde oder eine Berufung der Volksvertreter zufiel, so war das noch kein Herrschaftsrecht; des Priesters Sphäre war nur der Gottesdienst und die Verwaltung des bestehenden Heiligen; weiter reicht Aarons Beruf nie. Nur Mose vereinigte thatsächlich alle Gewalten (Gesetzgeber, Richter, Führer), aber gerade er war am weitesten davon entfernt, nach Königsherrschaft zu streben; er wusste sich nur als Diener Gottes und ging nie darauf aus, unter diesem Titel seine eignen ehrgeizigen Gelüste zu befriedigen, sondern prägte vielmehr seinem Volk aufs tiefste das Bewusstsein ein, dass nur Gott sein König sei, und dass die Israeliten keines Menschen, sondern nur Gottes Knechte seien (Lev. 25, 42. 55. 26, 13). So hat sich ihm der grossartige Gedanke, ein Gottesvolk, ein Gottesreich auf Erden zu gründen, einen folgerichtigen, grossartigen Ausdruck verschafft. Dieses Jahwevolk (obwohl noch mit vielen heidnischen Unvollkommenheiten und Unklarheiten) ist doch der Anfang des Gottesreichs auf Erden geworden.

Man kann immerhin sagen, wenn man auf die folgende Geschichte sieht, der Gedanke eines Gottesreichs hätte sich auch mit Zwischeneinschiebung eines menschlichen Hauptes realisieren lassen; aber niemand kann wissen, ob nicht, wenn jetzt schon ein stehendes oder gar erbliches ständiges Haupt eingeschoben worden wäre, die folgende Geschichte sich ganz anders gestaltet hätte, und man muss vielmehr behaupten: die Aufgabe, ein Gottesreich zu verwirklichen, konnte nur dann, wenn sie zunächst in dieser unmittelbarsten, abstraktesten Weise durchgeführt wurde, dem Bewusstsein des Volks so tief eingeprägt werden, dass sie in ihm nie mehr verloren gehen konnte. Und an dem ägyptischen Königtum hatte Mose Erfahrung genug gewonnen, um zu wissen, was es um ein weltliches Königtum sei und wie gerade

in einem solchen eine Hauptgefahr für seine neue Stiftung gelegen hätte. — War aber so Gott recht eigentlich als der unmittelbare und alleinige Herrscher und König des Volks hingestellt, dann war es nur um so mehr nötig, ihm eine Stätte der Gegenwart unter seinem Volk, ein sichtbares Abzeichen und Unterpfand seiner Gegenwart (in der Hütte, dem Tempel) zu bereiten, die unverletzliche Majestät seines Namens und die unantastbare Heiligkeit seiner Heiligtümer durch die strengsten Strafen zu wahren, ihm einen fortwährenden Dienst unter seinem Volk aufrecht zu erhalten, auf die ununterbrochene Anerkennung seiner durch Gaben und Darbringungen zu halten und ihm sein unveräusserliches Recht, zu jeder Zeit durch seine Boten seinen Willen kund zu thun, vorzubehalten und so die Gemeinde auf die Notwendigkeit einer prophetischen Leitung hinzuweisen.

§ 16. Wüstenwanderung und Landeseroberung.

Mit der Bundschliessung und Gesetzgebung war dem Volk eine Aufgabe gestellt, an deren Lösung es seine ganze Jahrhunderte lange Geschichte zu arbeiten hatte. Es war ein Jahwevolk geworden, nämlich durch seine Erwählung und Bestimmung; aber in Wahrheit und Wirklichkeit das zu werden, was in diesem Begriffe lag, war erst Aufgabe der Zukunft, Gegenstand seiner eignen Arbeit und göttlicher Erziehung. Wie göttlich hoch und wie menschlich schwer diese Aufgabe war, erkennt man am besten aus dem nächsten Verlauf dieser Gründungsgeschichte.

a) Nach der Gesetzgebung und vorläufigen Organisation der Gemeinde wollte Mose sofort an die Besitzergreifung des Landes Kenaan gehen. Durch die Wüste Paran (heute et-Tiḥ) nordwärts in die Wüste Ṣin vordringend, wollte er von Kadesch Barnea aus, einer Oase im Süden der judäischen Wüste mit einem uralten Orakelsitz, wo lange Zeit der Mittelpunkt der israelitischen Gemeinde war, also von Süden her über das Gebirge in Kenaan eindringen. Aber dieser Versuch misslang. Die in solchen Fällen übliche vorausgegangene Auskundschaftung des Landes brachte durch ihre Ergebnisse eine solche Mutlosigkeit und Zaghaftigkeit in das Volk, dass von dem Versuch der Eroberung abgestanden werden musste (Num. 13. 14), und Mose es als den Willen Gottes erkannte, diese ganze Generation in der Wüste absterben zu lassen, und erst ein neues, glaubensmutigeres, in der

Zucht des Gesetzes und den Entbehrungen des arabischen Wüstenlebens abgehärtetes Geschlecht heranzuziehen, dem der Besitz des verheissenen Landes gegeben werden könnte. 40 Jahre d. h. eben eine Generation lang dauerte, nach der stehenden Erinnerung der Späteren, dieser Aufenthalt des Volks in der arabischen Wüste, in welcher es, verglichen mit dem Leben in Ägypten oder Kenaan, nur ein kümmerliches Dasein fristen konnte.

Was es da getrieben, und wie wir uns diesen Wüstenaufenthalt näher vorzustellen haben, darüber suchen wir im Pent. vergeblich Aufschluss. Er war für die Späteren ein geschichtlich dunkler Zeitraum. Auch die Stationenverzeichnisse geben keine genügende Anschauung, teils wegen der Unbekanntheit der meisten Ortslagen, teils wegen ihrer nicht unbedeutenden Differenzen untereinander. Nur soviel scheint aus der Angabe Deut. 2, 14 vgl. mit Num. 33, 36 (Num. 33 kennt bloss einen einmaligen Aufenthalt in Kades) hervorzugehen, dass das tragbare Heiligtum und Standquartier des Führers weitaus die meiste Zeit in Kades war.

Auf keinen Fall dürfen wir uns das ganze Volk auf einem Knäuel beisammen lagernd denken. Nach Ex. 12, 38. 17, 3. 19, 13. 34, 3; Num. 3, 41. 20, 4. 8. 19. 32, 1 (s. Comm. zu Num. S. 6) hätte das ausziehende Volk grosse Viehherden gehabt; noch bei der Eroberung des Ostjordanlandes haben die Stämme Ruben und Gad nach Num. 32, 1 grosse Viehherden; viehweidende Nomaden sind in der Wüste immer darauf angewiesen, je nach der Jahreszeit und dem Futtervorrat ihre Plätze zu wechseln. Wir müssen uns das Volk weiterhin in einzelnen Gruppen nach verschiedenen Richtungen auseinanderschweifend denken, seiner Nahrung, seinem Unterhalt nachgehend; anfangs, solange das Standquartier am Sinai war, mehr in der sinaitischen Halbinsel; später, solange dasselbe mit dem tragbaren Heiligtum in Kadesch war, mehr im peträischen Arabien, das wohnbarer ist, als die Sinaihalbinsel, Wadis mit Wasser und Vegetation in und nach der Regenzeit, sogar perennierende Quellen und Oasen, also bebaubare Strecken hat, bis in den Süden von Palästina, bis nach Edom hin u. s. w.

Dass aber der Unterhalt des Volks in dieser Zeit kein reichlicher war, dass es mit Not, Mangel, Entbehrungen aller Art zu kämpfen hatte und diese dem aus dem gesegneten Ägypten kommenden Teile sehr ungewohnt und lästig waren, leuchtet überall

noch aus den Erzählungen durch. Dem später von seinem fruchtbaren Land her auf jene Zeit zurückblickenden Volk erschien zugleich seine Erhaltung in der Wüste wie ein grosses Wunder, als eine grosse Gnadenthat seines Gottes (Dt. 8, 2—4, wo es gar heisst, dass ihnen in dieser langen Zeit Kleider und Schuhe nicht zerrissen); einzelne Fälle, wie den dürstenden Haufen durch den Machtstab Moses (d. h. durch seine Vermittlung vgl. Num. 21, 18) oft auf ganz wunderbare Weise Wasser zu teil wurde, hafteten noch in der Erinnerung; die Wüste bot auch an Wild manche Nahrung (Num. 11, 31 die Wachteln); Heuschrecken zu essen, gewöhnten sie sich wohl damals (Lev. 11, 22 im Speisegesetz ausdrücklich erlaubt); und dass die Wüste ihnen noch eine ganz eigentümliche, in Palästina unbekannte, Nahrung, das Manna, reichte, blieb ihnen fortan unvergesslich (Ex. 16 namentlich V. 35 und Num. 11), weshalb die Vorstellung desselben in der Sage (namentlich was seine Menge betrifft) sehr wunderbar gestaltet wurde. Gemeint ist das aus den frischen Zweigen eines Wüstengewächses, der Tarafastaude, d. h. der immergrünen Tamariske ausschwitzende Harz, welches teils von den Zweigen abtropft, teils, wenn die Luft von jener vegetabilen Exhalation geschwängert ist, als wahrer Mannaregen fällt. In der Nacht härtet es sich, in der Sonne schmilzt es (vgl. Num. 11, 6—9 und Ex. 16, 21). Noch heute wird es von den Arabern gesammelt. Da es in der Nacht fällt, wie ein Regen, so erkannte darin das mit seinem Sinn auf Gott gerichtete Volk dankbar eine vom Himmel gefallene Speise, ein Himmelsbrot, eine unmittelbare Gottesgabe (s. C. Ritter, Erdkunde XIV, 665—695). Dass aber das Volk in diesen 40 Jahren nur von Manna sich genährt habe, ist nirgends gesagt.

Ergiebiger als an historischen Erinnerungen an das wirkliche Leben und Treiben des Volks in der Wüste ist die biblische Darstellung in Nachweisung der religiösen und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte, aus welchen dieser Zeitraum zu betrachten ist. Nach der einen Seite hin ist diese Wüstenzeit eine Zeit besondrer Machterweisung und Gnadennähe Gottes für das Volk. Je verlassener und hilfloser es war, desto mehr durfte es auch, wo es sich an ihn hielt, Erfahrungen von seiner Hilfe machen: Wasser, Brot, Fleisch bekam es durch Gottes Wundermacht, wo die Not am grössten war; in seinem Engel zog Gott

vor ihnen her oder war bei ihnen. Ex. 23, 20; 33, 2 ff. ist das älteste Bild hiefür. Beim gesetzlichen Erzähler ist es das heilige Altarfeuer, das seit Errichtung des Zeltes beständig brannte und bei Nacht durch seinen Glanz, bei Tag durch seinen Rauch weithin sichtbar war, was sie leitete und ihnen den göttlichen Schutz vergewisserte, worin die Herrlichkeit Gottes gleichsam leibhaftig gegenwärtig war Ex. 40, 34 f.; Num. 9, 15 ff. 10, 11 ff. (vgl. noch 1. Reg. 8, 10. 11 beim salom. Tempel). Bei noch andern Erzählern erscheint dann diese Wolken- und Feuersäule gar unabhängig vom heiligen Zelt und von dessen Versetzung als das eigentliche Centrum und Symbol der Gegenwart Gottes (fast ähnlich den Kerubim) Ex. 13, 21. 22. 14, 19. 24. 33, 9—11; Num. 12, 4. 5. 9. 10. 14, 14; Dt. 31, 15; noch zu den grossen Propheten übergegangen Jes. 4, 5. 6. In ähnlicher Weise heftete sich dem Volk das Andenken an die kräftige und sichere Leitung, die es in der Wüste hatte, an den Machtstab Moses (vgl. über dessen Bedeutung die aufhellendste Stelle Num. 21, 17. 18), der später in den Besitz der Leviten kam und am Heiligtum aufbewahrt wurde; Num. 17: mit ihm entlockte er dem Felsen Wasser; Num. 20, 1—11; Ex. 17, 1—7; siegte er in der Schlacht Ex. 17, 8—13; schon in Ägypten führte er ihn Ex. 4, 2.

Aber ebenso wichtig ist die Kehrseite. Auf der ersten Glaubenshöhe, durch welche die Schliessung des Bundes ermöglicht wurde, hielt sich das Volk als Ganzes nicht lange. Schon am Sinai selbst, noch während der gesetzgeberischen Arbeit Moses (heisst es in der prophetischen Mustererzählung Ex. 32—34), fiel die Masse in die sinnliche Verehrung Gottes unter dem Bilde des Stieres zurück; selbst Aaron widerstand nicht; mit dem Schwert musste Mose, von den Leviten unterstützt, gegen diese Abgöttischen kämpfen, und mit sich selbst zum Opfer darbietender Fürbitte die vergebende Barmherzigkeit des zürnenden Bundesgottes erwirken; der ganze Bund, von der erwählenden Gnade geschlossen, wurde so gleich anfangs für seinen Fortbestand auf die tragende Langmut und schonende Barmherzigkeit Gottes gestellt. Über einen ähnlichen Rückfall in ganz heidnisches Wesen ist zwar nur noch eine Erzählung vorhanden, nämlich über den Abfall grosser Haufen zu dem unzüchtigen Dienst (Venusdienst) des midianischen Gottes am Berge Peor im Ostjordanland auf Anstiften des mit den Midianäern verbündeten Propheten Bileam am

Ende des Lebens Moses (Num. 25 u. 31); aber aus den Gesetzen sehen wir (§ 13), dass Bockdienst, Molochdienst, aus Hez. 20, 26, dass Kinderopfer vorkamen, wenigstens bei einzelnen Haufen des Volks; Deut. 12, 8 sagt sogar, dass damals das Volk in gottesdienstlichen Dingen that, was jedem recht deuchte. Verbreiteter und allgemeiner, als solche grobe Rückfälle, war der Mangel an höherem Mut und Gottvertrauen, der, wie im Angesicht des Kampfs mit den Kenaanitern (Num. 13 f.), so unter den Entbehrungen und Beschwerlichkeiten des Wüstenlebens immer wieder hervorbrach als Verzweiflung, Unzufriedenheit, Kleinglaube, Auflehnung gegen die Führer Ex. 16. 17; Num. 11. 21, 4—9. Immerfort hatte da der Prophet zu mahnen und zu kämpfen, hatte Gott mit neuen Machterweisungen dem Glauben zu Hilfe zu kommen, gegen die frevelhafte Widersetzlichkeit aber mit Strafen einzuschreiten. Die Einführung gerade der neuen Gesetze (wie Heilighaltung des Jahwenamens Lev. 24, der Sabbathfeier Num. 15, 32 ff.) stiess auf Widerstand und erforderte strafrichterliches Einschreiten; selbst Eifersucht gegen Moses bevorzugte Stellung erhob sich unter seinen eignen nächsten Gehilfen (Aaron und Mirjam) Num. 12, und sein und seines Bruders Ansehen bekämpften ganze Rotten aus dem Levi- und Rubenstamm unter Berufung auf die allgemeine Gleichheit der Gemeinde Num. 16. 17. Moses ganzes Leben war so ein unablässiges Mühen und Ringen gegen Unverstand, Unfähigkeit und Übelwollen, und diese ebenso geduldige als ernste Wahrnehmung aller Bedürfnisse der Gemeinde ist ein ebenso wichtiger Teil seines Werks als die Gesetzgebung selbst. Der ganze Zeitraum aber dieses Wüstenlebens stellt sich so als eine Prüfungs-, Erziehungs- und Besserungszeit dar, in welcher durch die Mühen des Propheten und durch fortwährende Selbstbezeugungen Gottes, sei es durch Strafen und Gerichte über die wirklich sündhaft Rückfälligen, sei es durch neue Proben seiner Macht und Fürsorge, das angefangene Werk doch im ganzen gefördert wurde.

In der Wüstengeschichte spiegelt sich zum voraus die ganze spätere Volksgeschichte, sie wird zum Typus in bonam et malam partem. Die Wüste ist sowohl Straf- als Besserungsplatz Hos. 2, 16. 17; Ez. 20, 34—38. Und beide haben recht, sowohl die, welche die ganze Unfähigkeit, Störrigkeit und Bundesbrüchigkeit des Volks schon in dieser Wüstenzeit nachweisen (wie Deut. und

Ez.), als die, welche diese Wüstenzeit noch zu der Brautzeit der Gemeinde rechnen (§ 15, a). Die letzte Bedeutung dieses Zeitraums liegt doch darin, dass trotz aller teilweisen und zeitweiligen Rückfälle das Werk Gottes mit diesem Volk im grossen nicht mehr rückgängig werden konnte, sondern schliesslich über alle Hindernisse und Schwankungen obsiegte. Am Ende dieses Zeitraums muss doch ein abgehärteteres, genügsameres, glaubensmutigeres Volk vorhanden gewesen sein, wenn Mose mit demselben die Eroberung des Landes sollte wagen können.

b) Als Mose die Ausführung des Plans der Besitznahme Kenaans in Angriff nahm, gab er es gleichwohl auf, vom Süden her einzudringen, gewiss weil dieser zu stark verteidigt und zu schwer einnehmbar war, sondern beschloss von Osten her vorzugehen. Da Edom den Durchzug verweigerte (Num. 20, 14—21), musste er das ganze Seirgebirge umgehen, also von Kadesch aus südwärts, die Arabah entlang, ziehen, bis zum elamitischen Meerbusen und von da auf der Ostseite des Gebirges am Rand der Wüste nördlich bis zum Arnonfluss, der damals die Nordgrenze des durch die Amoriter aus seinem Besitz verdrängten, südwärts geschobenen Moabvolkes und die Südgrenze des neuen Amoriter-Reichs unter König Sichon von Hesbon bildete. Die Stammverwandten Edom und Moab wurden sichtbar geschont und ein gutes Einvernehmen mit ihnen erhalten. Selbst auf das Land des Amoriterreichs im Osten des Jordan wurde kein Anspruch gemacht, sondern nur Durchzug nach dem Jordan verlangt, da das Ziel das eigentliche Kenaan war (Num. 21, 21 f.; Dt. 2, 26 ff.). Da aber Sichon das verweigerte, vielmehr mit Heeresmacht gegen die Israeliten auszog, so kam es zur Schlacht, bei Jahaṣ wurde er geschlagen, sein Reich (vom Arnon bis Jabbok) besetzt; das gleiche Schicksal hatte das amoritische Reich des Königs Og von Basan (nördlich vom Jabbok), welcher ebenfalls gegen die eindringenden Israeliten ausgezogen war. Und Mose sah so sein Volk noch im Besitze dieser schönen östlichen Landstriche, auf welche ursprünglich nicht einmal sein Begehr gerichtet war, und in welchen dann späterhin $2^1/_2$ Stämme feste Sitze nahmen. Siegesvolkslieder (wovon noch Num. 21 Proben) zeugen von dem kecken Mut, mit dem die Stämme damals vorstürmten, und selbst ein Bileam musste, als er das begeisterte Heerlager des Gottesvolkes in nächster Nähe sah, die allem überlegene Hoheit und Siegeskraft dieses in seinem

Gott starken Volkes anerkennen und verkünden, Num. 22—24; selbst eine Rahab ahnt etwas von dem höheren Geistesleben in diesem Volk und verrät dem Gott Israels zu lieb ihr eignes Volk Jos. 2 und 6, 25. Das eigentliche Ziel aber hat Mose selbst nicht mehr erreicht: nur aus der Ferne von Bergeshöhe herab durfte er in das gelobte Land schauen. Er starb, frisch und geisteskräftig bis an sein Ende (Deut. 34, 7), nachdem er für die Vollendung des Werks seinen Gehilfen Josua vom Stamm Ephraim dem Volk zum Führer gesetzt.

Was Josua that, ist nichts Neues in geistiger Beziehung. Neue Gottesgedanken höchster, ewiger Art hat er nicht mehr ins Volk hineingewirkt. Er war wesentlich Kriegsheld — aber nicht bloss Stammesheld der Ephraimiten, wie Neuere behaupten —, und hatte nur auszuführen, was längst beschlossen war, ausserdem war er für alle Religionssachen an die Mitwirkung des Oberpriesters gewiesen Num. 27, 15—23. Dass er das ausführte mit dem höheren Glaubensmut und Gottvertrauen, in dem Mose gehandelt hatte, und dass er streng im Geiste der Mosereligion zu handeln sich bemühte (Jos. 1), war sein Verdienst. Die Kriegszüge, die er machte, und seine Thaten brauchen hier nicht im einzelnen erzählt zu werden. Von den Gefilden Moabs (Arbot Moab) auf der Ostseite des südlichen Jordans, wo in den letzten Zeiten des Mose das Hauptlager gewesen war, führte er sein Heer um die Passahzeit über den Jordan; setzte sich in einem festen Lager in Gilgal fest (nordöstlich von Jericho), nahm Jericho in der Arabah und dann Ai (bei Betel), zwei feste Städte, und warf, nach diesen für die Kenaanäer betäubenden Erfolgen, zuerst infolge der Schlacht bei Gibeon den Süden des Landes (bis Jos. 10, 43) nieder, danach in einen zweiten neuen Feldzug den Norden (cp. 11). Im Laufe weniger Jahre (5 Jahre nach Jos. 14, 10) [1]) war die Hauptmacht der Kenaanäer gebrochen, und konnten die Stämme anfangen, die Besetzung des Landes vorzunehmen, ohne dass ihnen freilich erneute und wiederholte lange Kämpfe mit den sich wieder aufraffenden einzelnen kenaanäischen Städten und Reichen erspart geblieben wären. Zu besprechen sind hier nur noch die religiösen Momente, welche bei dieser Geschichte in Betracht kommen.

1) Wogegen die deuteronomische Stelle Jos. 11, 18 יָמִים רַבִּים sagt.

Zunächst die Frage, mit welchem Recht die Israeliten den Eroberungskrieg gegen die bisherigen Bewohner des Landes unternahmen? Dass sie ein besondres menschliches Anrecht auf Kenaan gehabt oder unter irgend einem menschlichen Rechtstitel das Land beansprucht hätten, wird nirgends erwähnt. Die einzelnen Grundstücke, welche nach der Sage die Väter darin erworben (Gen. 23, 16 ff. 33, 19), sollten und konnten kein solches Anrecht begründen auf das ganze Land, zumal sie sich selbst nur als Fremdlinge und Beisassen im Lande betrachteten (Gen. 23, 4. 26, 3), und seither Jahrhunderte vergangen waren. Sie sind nur etwa Unterpfand der Erfüllung der Verheissungen des Landes an die Väter. Es war also menschlicherweise doch nur das Recht der Eroberung, kraft dessen die Israeliten sich in den Besitz des Landes setzten, oder vielmehr das feste, durch ihre Gottesmänner genährte Vertrauen, dass ihnen dieses Land als Geschenk Gottes zum Eigentum bestimmt sei (vgl. ausser den Stellen der Gen. 17, 8. 28, 4. 35, 12. 48, 4 noch Ex. 6, 4; Lev. 14, 34. 23, 10 u. s. w.). Göttlicherseits aber war es der freie Wille Gottes (Deut. 32, 8), der den Völkern ihre Gebiete zuteilt: er manifestierte sich gegenüber den Israeliten als freie Gnade, indem er ihnen das Land zuteilte, gegenüber aber den Kenaanäern als Strafgericht, welches nach langem Zuwarten, nachdem ihre Sünden reif geworden sind (Gen. 15, 16; Lev. 18, 25. 28. 20, 23), sie der Ausrottung anheim gibt, wie er dasselbe Gericht an Israel wiederholen wird, wenn es selbst kenaanäisch wird (Lev. 18, 28; Jes. 17, 9; Deut. 8, 19. 20. Jos. 23, 15 ff.), und wie es ein ewiges Gesetz der göttlichen Weltordnung ist, dass vor frischen, gesunden, zumal höheren göttlichen Zwecken mit Bewusstsein dienenden Völkern die überbildeten, in sittliche Verkehrtheit versunkenen schwinden und erliegen müssen. Dieses ewige Gesetz der göttlichen Weltordnung erfuhr damals das Volk Israel in seinem Leben, zu seiner eignen Warnung und Abschreckung[1]), und als ein Volk der rechten Gottesfurcht erkannte es in dem Besitz dieses Landes die freie Gabe seines Bundesgottes, welche schon durch die Bundschliessung selbst ihm bestimmt war.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft die Mittel der Eroberung. Weder das Volk noch Josua waren bis dahin kriegsgeübt und kriegs-

1) Jes. 17, 9 ging es Israel später ebenso.

gewohnt, und vergleicht man die Kriegsmittel, über welche beide streitende Teile zu verfügen hatten, so kann man die Ungleichheit derselben nicht verkennen. Die Kenaanäer hatten viele Städte d. h. Festungen und sichere Plätze; sie wohnten dichtgedrängt und waren der Lokalitäten kundig; sie verteidigten die Heimat; sie hatten Pferde und Streitwagen in Menge, hatten Erfahrung im Kriegswesen. Dem allen hatten die Israeliten nichts entgegenzusetzen als ihre einfachen Waffen, Schwert und Speer, vielleicht untermischt mit Bogen und Pfeil (obwohl das nur eine Waffe der Minderzahl war, vorwiegend der Benjaminäer), aber keine Belagerungswerkzeuge, keine Reiter und Wagen; durchaus kämpften sie zu Fuss und so wenig strebten sie, sich diese kenaanäischen Waffen zu eigen zu machen, dass sie vielmehr die erbeuteten Wagen verbrannten und den Pferden die Fusssehnen durchschnitten (Jos. 11, 6. 9, was bis auf Davids Zeit so Sitte blieb). So war es also doch nur der Mut und die Tapferkeit dieses jungen frischen, in der Wüste abgehärteten Volkes und seine religiöse Zuversicht und Siegesfreudigkeit, was ihm die Überlegenheit in diesen Kriegen gab. (Am meisten ist die Art zu vergleichen, wie die erste Begeisterung der islamitischen Völker die hochgebildeten Griechen und Perser im Sturmeslauf niederwarf). Wie aber diese Tapferkeit und Zuversicht bei ihnen hervorging aus dem Vertrauen auf den lebendigen, siegverleihenden Gott, in dessen Dienst sie seit Mose standen, in dessen Namen und Kraft, auf dessen Geheiss sie diese „heiligen Kriege“ (מִלְחֲמוֹת יי) führten, so schrieben sie denn auch alle ihre Erfolge ganz allein der Hilfe und Kraft ihres Gottes zu. Alle ihre Siege waren ebensoviele Wunderthaten Gottes; die ganze Zeit der heiligen Kriege ist eine Zeit fortwährender Gotteswunder. Die grossen Wunderthaten der Erlösung aus Ägypten kehren wieder, das Ende der Gründung entspricht an Herrlichkeit dem Anfang; der Schrecken Gottes geht vor ihnen her und lähmt die Gegner; kein Fluss, keine Mauer und Festung kann ihm widerstehen; mit seinen Elementen und Kreaturen kämpft Gott selbst für sie (vgl. so alte Vorstellungen wie Ex. 23, 28 und Jos. 10, 11—13). Und noch einmal wurde diese Endzeit der Gründung, wie die Anfangszeit es gewesen war, ein Mittel in Gottes Hand, den Glauben an den gewaltigen Arm und den allmächtigen Schutz des Bundesgottes in den Herzen des Volkes zu pflegen und zu stärken, und einen unauslöschlichen

Eindruck davon zu geben, dass es nur des unsichtbaren, geistigen Gottes Kraft und Gnade den Besitz des schönen Landes verdanke. Dieser Eindruck von jener Zeit als einer Zeit wahrer Gotteswunder durchdringt denn auch die jüngeren Darstellungen des Josua-Buchs von diesen Ereignissen so sehr, dass jede andre Betrachtungsweise davor verschwindet, und teilweise die Wunderbarkeit bis zum rein magischen Wunder gesteigert erscheint, so wenn Jos. 3 der blosse Eintritt der Lade Gottes die Stauung des Jordanflusses zur Folge hat, Jes. 6 vor dem Posaunenschall der Israeliten und Schlachtruf der Krieger die Mauern Jerichos einstürzen. Es wäre grober Missverstand, dergleichen Erzählungen krass sinnlich oder buchstäblich zu nehmen; jeder nachdenkende Mensch muss erkennen, dass das nur freie, plastisch-sinnliche Darstellungen der grossen Wahrheiten sind, welche bei jenen Anlässen augenscheinlich hervortraten, dass vor dem Nahen des Gottes Jahwe auch die Natur des Flusses[1]) machtlos wird, wie einst am roten Meer, oder dass vor dem Kampfesmut eines gläubigen Volkes und der Siegeskraft seines Gottes auch die festesten Mauern fallen.

Ein dritter Gesichtspunkt betrifft die Religionsverhältnisse jener Zeit. Schon die Thatsache der reissend schnellen Eroberung des Ost- und Westjordanlandes beweist, dass ein begeisternder Glaube in dem Volke lebte, und weist den Zweifel derer zurück, welche an die Höhe religiöser Erhebung in der Mose-Josua-Zeit, an einen Bruch mit dem Heidentum in jener Zeit nicht glauben wollen, und das damalige Volk noch fast ganz in Heidentum steckend denken. Aber es sind auch noch bestimmtere geschichtliche Erinnerungen vorhanden zum Beweise des Satzes, dass Josua und das Volk damals wirklich im Geiste der Mosestiftung handelten. In Jahwes Namen wurde gekämpft und in seiner Lade ging er dem Zuge voraus Jos. 3. Mit dem festen Lager in Gilgal wurde auch dem tragbaren Heiligtum Gottes ein vorläufiger Platz gegeben (Jos. 4, 19. vgl. mit 18, 1), bis sie nach der Besetzung des mittleren Landes durch den Josephstamm in Silo einen dauernden Sitz gewann (18, 1). Die Handhabung der heiligen Gebräuche liess Josua sich angelegen sein: die Beschneidung, während des Wüsten-

---

1) Der Jordan ist später dort noch oft überschritten worden, auch in der Osterzeit 1. Chr. 12, 15 (heute noch von Beduinen, nach Seetzen).

lebens ausser Übung gekommen, führte er gleich nach der Festsetzung in Gilgal durch Jos. 5, 2—8; dort wurde auch das erste Passah samt Mazzot vom neuen Getreide des Landes gefeiert 5, 9—12; und erst so gottgeweiht begann die Gemeinde die Eroberung. Wenn nach dem Gesagten unzweifelhaft die Siege des Volkes zur Befestigung des Jahweglaubens in demselben beitrugen, sofern man in ihnen die siegreiche Macht Jahwes selbst erkannte, so beweisen auch noch einige besondre Erinnerungen für die Stimmung und den Geist, welcher damals weite Kreise des Volkes durchdrang. Auf dem Ebal bei Sichem zeigte man noch später eine Altarstätte, bei der Josua eine feierliche Verpflichtung des Volkes zur Treue gegen Jahwe vorgenommen habe Jos. 8, 30—35 (Dt. 11, 29 ff. 27, 4—7; die Erzählung, obwohl erst vom Deuteronomiker und sehr frei, kann nicht aus der Luft gegriffen sein). Der Bann (חֵרֶם) d. h. die vollständige Vernichtung oder Hinopferung Gott zu Ehren oder im Dienste Gottes wurde an einer Reihe kenaanäischer (heidnischer) Städte mit heiligem Ernst vollzogen — ein Beweis, wie grundsätzlich ethisch-religiös verschieden von dem kenaanäischen Heidentum man sich fühlte; es wurde als ein Gotteszorn über die Gemeinde selbst empfunden, wenn durch das begehrliche Gelüste eines Einzelnen etwas diesem Vernichtungsgericht entzogen war (Jos. 7). Alles zeigt, dass wir ein gutes Recht haben, bei diesem Josua-Volk nicht bloss Bekanntschaft mit den Institutionen Moses, sondern auch den vollen Ernst und Willen ihrer Handhabung vorauszusetzen oder zu behaupten.

c) Allerdings zwischen dem ersten siegreichen Ansturm und der wirklichen Besitznahme des Landes verging eine lange Zeit, und das gemeinsame Handeln hörte bald auf. Nach den grossen Erfolgen der ersten Niederwerfung der kenaanäischen Völker entliess Josua seinen Heerbann, und die vollständige Bezwingung der Kenaanäer konnte erst durch die Besetzung der eroberten Landstriche und Ansiedelung in denselben geschehen. Diese war Sache der einzelnen Stämme und Stammesabteilungen, die zugleich nun ihre in der Wüste oder jenseits des Jordan noch zurückgelassenen Reste (Weiber, Habe) an sich zogen und verstärkten. Dass es da ohne viele neue Kämpfe mit den sich wieder erholenden, in ihren noch uneroberten Städten wieder sammelnden Kenaanäern nicht abging, würde sich von selbst verstehen, wird aber auch

durch eine Menge Einzelerzählungen im Buch Josua und Richter (z. B. Jud. 1) ausdrücklich bestätigt.

Diese Einzelkämpfe der Stämme um ihr Land dauerten noch lange Zeit, noch nach Josua (wohl ein halbes bis ganzes Jahrhundert) fort. Am frühesten siedelte sich der Stamm an, zu welchem Josua selbst gehörte, der Doppelstamm Ephraim-Manasse samt seinem jüngeren echten Bruder Benjamin, in der breiten Mitte des Landes; die wichtigste Stadt dieses Ephraim-Stammes, Sichem, wurde zugleich zu einer Art Vorort der ganzen Gemeinde (Jos. 24, 1); dort auf den beiden Bergen Ebal und Garizim wurde auch die schon erwähnte feierliche Verpflichtung der Gemeinde auf den Gottesbund vorgenommen Jos. 8, 20ff., und im Gebiet dieses Stammes lag auch Silo, wohin nach der Aufhebung des Lagers in Gilgal durch Gemeindebeschluss das heilige Zelt gebracht wurde und fortan blieb (Jos. 18, 1). Der andre Hauptstamm Juda mit Simeon und den Kenitern eroberte sich unter seinem Helden Kaleb den Süden, bis tief in die Wüste hinein; seine Hauptstadt war Hebron. Die andern Stämme gruppierten sich teils westlich (Dan), teils östlich (am Jordan Isaschar), in der Hauptsache aber nördlich von Joseph in der Jizreel-Ebene und dem späteren Galiläa; während Gad, Ruben und Bruchteile von Manasse das Ostjordanland besetzten und sich allmählich dort weiter ausdehnten. Innerhalb dieser einzelnen Stammesgebiete oder Loose (κλῆροι) gruppierten sich in der Regel die einzelnen Gentes (Geschlechter) und Familien wieder zusammen, so jedoch, dass jedes Haus auch seinen Anteil am Land bekam. Das lag in der Idee der Gemeinde (§ 15, b, β), wornach alle Einzelnen gleiche Rechte hatten, und lag in der Idee des Landes selbst, das, wie es durch Gottes Kraft erobert und durch Gottes Gnade dem Volk geschenkt war, so durchgängig als eine Bundesgabe oder ein Lehen des göttlichen Königs an seine Diener angeschaut wurde.

Nur der Levistamm bekam keinen bestimmten Landesbezirk, überhaupt kein Land. Er sollte zerstreut unter den übrigen Stämmen wohnen, um allenthalben unter ihnen die Sache Gottes, die Religion und ihre Heiligtümer zu pflegen und zu verwalten; Jahwe selbst sei sein Erbteil (Num. 18, 20; Deut. 10, 9. 12, 12. 14, 29; Jos. 13, 33); nur eine Anzahl Städte, 48 = 4 × 12 Städte, als Wohngebiete sollten ihm die Stämme überlassen (Num. 35) und wurden ihm überlassen Jos. 20f.; seinen Lebensunterhalt soll

er von den Gemeindeabgaben an Gott haben. Es ist in neuerer Zeit, besonders durch die Schriften von Graf und Wellhausen häufig bezweifelt oder geleugnet worden, dass diese Institution von Mose-Josua gemacht sei: der Levitenstamm habe erst von der Richterzeit an und später aus kleinen Anfängen heraus seine Bedeutung gewonnen u. s. w. Es lässt sich viel Scheinbares dafür anführen. Allein wäre das richtig, wie käme es, dass Levi niemals einen bestimmten Landesteil als Stammgebiet besessen hat? Diese Erscheinung wäre gar nicht zu erklären. Sodann wissen wir, dass die Stämme gleich nach der Ansiedelung auch allenthalben ihre gottesdienstlichen Örter und Altäre hatten, die gottesdienstliches Personal brauchten, und da ist schon an sich das Wahrscheinlichste, dass man für die Verwaltung des Heiligen am liebsten Leute aus dem Stamm des Religionsstifters selbst nahm (s. namentlich Jud. 17, 13). Vor Mose hatte es freilich noch keinen besondern Priesterstand gegeben; allein innerhalb der neuen Religion wurde der Gottesdienst bedeutungsvoller, schwieriger, erforderte gesteigerte Kenntnisse und Sorgfalt und gesteigerte persönliche Reinheit und Religiosität; darum lag es in der Natur der Sache, dass sich sofort auch ein besondrer Stand für die Verwaltung des Heiligen bildete (wurde es ja doch sogar in der christlichen Kirche so, die einen viel einfacheren Gottesdienst hat), und im Geiste des Altertums lag es, dass ein solcher Stand mit seinen besondern Kenntnissen leicht erblich wurde. Nun war aber Mose aus dem Stamm Levi; sein Bruder Aaron mit seinem Haus, Moses nächster Gehilfe, hat unbezweifelt unter Mose den Gottesdienst verwaltet; an der Würde der Stifter nahmen die Stammesgenossen leicht teil, schon zu ihren Lebzeiten, noch mehr nach ihrem Hingang. Ebenso lag es in der Natur der Sache, dass Mose bei seinem schwierigen Werk sich hauptsächlich auf seine Stammesgenossen stützte und diese hinwiederum sein Werk mit Eifer förderten. Wir haben noch ausdrückliche Erinnerungen, dass das wirklich der Fall war Ex. 32, 26ff.; Deut. 33, 9. 10; dann wieder Num. 25, 7ff. (Pinehas). Endlich zeigt ja auch die Erzählung von den Kämpfen, die es kostete, die Priesterwürde des Aaronhauses zur Anerkennung beim Volk zu bringen Num. 16f., dass wirklich schon zu Moses Zeit die entscheidenden Anfänge dazu gemacht wurden. Wir können darum, wenn wir das alles zusammennehmen, doch nicht im Ernste bezweifeln, dass es schon

mosaische Bestimmung war, dieser Stamm solle die Bewahrung des Heiligen und die Pflege der Religion zu seiner besondern Aufgabe machen, und dass wirklich bei der Besitznahme des Landes unter Josua danach verfahren wurde, sowie dass die kümmerlichen Verhältnisse dieses Stammes in der Richterzeit vielmehr auf Verfall und Verwirrung ursprünglich geregelter Verhältnisse beruhen, nicht aber die Anfänge der Herausbildung des Stammes als gottesdienstlichen Stammes darstellen.

d) Erst mit dieser letzten Bundesgabe, der Verleihung des eigenen Landes war dem Volk die feste Grundlage seines weiteren geschichtlichen Lebens im Dienste seines Gottes geschaffen. Hier sollte und konnte dasselbe, wie in den Bileam-Reden seine ideale Bestimmung erklärt wird, einsam und abgesondert von allen Heiden (Num. 23, 9; Deut. 33, 28; Mich. 7, 4), unzählig an Menge, ein Volk von Gerechten (Num. 23, 9. 10) wohnen, kein Heidentum, kein Unheil an ihm und in ihm, Gott selbst unter ihm, ein Volk unter den Völkern, stark und sicher, wie ein Löwe unter den Tieren (Num. 23, 21—24). Eine Fülle von Gütern ist in diesem Lande und seinen Reichtümern dem Volke geschenkt, so dass dieses Land fortan ein Typus wird für die Fülle aller der Gaben, mit denen Gott sein bundestreues Volk segnet und beglückt. In der Natur des Landes und in der Liebe, mit der das Volk an ihm hing, war zugleich das Material geschaffen, durch welches die Erziehung desselben für die göttlichen Zwecke erst ermöglicht wurde.

Über diese Bedeutung des Landes für die Entwicklung des Volks noch ein paar Worte. Auf der Grenze zwischen Asien und Afrika, am mittelländischen Meeresbecken, das zugleich die Verbindung mit dem 3. Weltteil vermittelt, auf dem Seeweg und durch die grosse Karawanenstrasse nach überallhin dem Verkehr aufgeschlossen, im Mittelpunkt der alten Welt und der grossen Kulturländer (Ägypten, Phönikien, Assyrien, Babylonien, Medien, Persien, Inseln und Griechen), auf dem Nabel der Erde (Ez. 5, 5. 38, 12) ist es allen von dorther ausgehenden Einflüssen und Anregungen leicht zugänglich; andrerseits gegen die Völker doch auch wieder verhältnismässig gut abgeschlossen (Meer im Westen, Wüste im Süden und Osten, Libanon im Norden), nur gegen Syrien hin leichter zugänglich, im übrigen aber durch die natürlichen Grenzen geschützt (wenn nämlich das Volk diese natürlichen Grenzen ganz inne gehabt und nicht innerhalb derselben

und neben sich noch allerlei heidnische Anwohner gehabt hätte). Durch seine Naturbeschaffenheit ebenso zu Viehzucht wie zu Landbau, also zu den gesundesten und einfachsten Beschäftigungen einladend; mit gemässigtem Klima, der Gesundheit zuträglich, von endemischen verheerenden Seuchen frei, weder durch Kälte drückend, noch durch Hitze erschlaffend; von grosser, unerschöpflicher, zum Teil freiwilliger Fruchtbarkeit, die gleichwohl die arbeitende Nachhilfe von Menschenhänden nicht entbehren kann; durch seine Abwechselung von Berg und Thal, Höhe und Ebene, durch die Mannigfaltigkeit des Bodens von den Schneebergen des Libanon bis zu der tropischen Arabah ist es geeignet, ein leiblich und geistig gesundes Volk zu erhalten, eine grosse Bevölkerung zu ernähren, alle Bedürfnisse zu befriedigen und viele Genüsse zu reichen, die ganze Liebe seiner Bewohner an sich zu fesseln [1]).

Und doch ist diese Sicherheit, Gesundheit und Ergiebigkeit des Landes nicht eine solche, die immer mit Naturnotwendigkeit einträte. Die Fruchtbarkeit hängt nicht von Quellen und Flüssen, sondern von Regen, Tau und Witterung ab Deut. 11, 10—12; verheerende Winde, heftige Erdbeben, Dürre und Regenlosigkeit, Heuschrecken, Pest suchen es heim von Zeit zu Zeit; es ist also doch vielen Störungen und Übeln ausgesetzt, welche ein religiöses Volk mahnen, auf der Hut zu sein, sich nicht der Sicherheit und Weichlichkeit hinzugeben, nicht auf seine Kraft und sein Können allein zu vertrauen, sondern auf des Höheren Hand, welche den Wechsel der Naturverhältnisse leitet (ein Land, auf das Jahwes Augen fortwährend gerichtet sind Deut. 11, 12). Ein religiöses Volk wird in dem schönen Natursegen und den reichen Gaben des Landes seines Gottes Gnade und Freundlichkeit, in den Störungen derselben seinen Zorn leicht empfinden. Zudem war das Land trotz seiner scheinbaren Abgeschlossenheit immer auch ein vielbegehrtes Land, der Schlüssel zu Ägypten, ein Anziehungspunkt für erobernde Völker, daher auch fortwährend Gefahren durch Feindesnot auf der Lauer waren. Durch all das zusammen wurde es ein ganz besonders günstiger Schauplatz für die Erziehung seiner Bewohner durch Gott zu Glauben und Vertrauen

---

1) Ein schönes Land, das von Milch und Honig fliesst Ex. 3, 8; wo nichts mangelt Deut. 8, 7—9; voll Korn und Most Deut. 32, 13 f. 33, 28; Jes. 36, 17; Jer. 2, 7. 3, 19. 11, 5; die Zierde aller Länder Ez. 20, 6.

und rechter Gottesfurcht vgl. noch Deut. 7, 13. 11, 13—17. 30, 9; besonders Lev. 26 und Deut. 28. Dabei ist noch zu bemerken, dass diese Naturverhältnisse in den ersten Jahrhunderten des Volks sich viel kräftiger und wirksamer erwiesen zur Erziehung seines religiösen Glaubens als später, wo die einschläfernde Macht der Gewöhnung auch die Eindrücke dieser Naturereignisse abschwächte, wie denn die Propheten darüber klagen, dass die pädagogischen Mittel Gottes mit den Naturplagen des Landes nicht mehr einschlagen wollen (z. B. Am. 4, 6), vielmehr das Volk in der Üppigkeit seines Bodens entartete, wie die Kenaanäer vor ihm (Deut. 32, 13 ff.; Hos. 13, 6 u. s.).

3. Die geschichtliche Fortentwicklung dieser Anfänge.

§ 17. Die Richterzeit oder die Zeit des Verfalls der mosaischen Gottesherrschaft und die Vorbildung der Königsherrschaft.

Nachdem Josua den Heerbann entlassen und sich auf seine Besitzung in Timnat Serach zurückgezogen, leitete er wohl noch die Gemeinde in Verbindung mit den „Ältesten“ d. h. dem Ausschuss der Volksvertreter, den 70 oder 72 (die Num. 11, 16 f. schon Mose eingesetzt hatte), wahrscheinlich von Sichem aus, und auch nach seinem Tode behielt diese einheitliche, centrale Behörde noch die theokratische Oberleitung, etwa ein Menschenalter lang. Aber nach dem Hingang auch dieser Männer, also etwa eine Generation zu 40 Jahren nach Moses Tod, als ein neues Geschlecht aufkam, welches die Grossthaten Gottes nicht mehr selbst miterlebt hatte, änderte sich alles und kam ein andrer Geist in das Volk (Jud. 2, 10—13). Von da an rechnet man die Richterzeit im engern Sinn.

a) Die neue Religion und religiöse Lebensordnung hatte durch die lange Arbeit eines Gottesmannes von so überwältigender Grösse wie Mose und durch die kraftvolle Leitung Josuas und der Ältesten allerdings soweit im Volke Wurzel geschlagen, dass sie nicht mehr gänzlich verdrängt werden konnte. Aber im Grunde war sie für dieses Volk noch zu hoch, zu geistig [1]), und wir wundern uns daher nicht, dass jetzt, nachdem diese leitenden Männer

1) „Eine innerliche Aneignung der grossen Gedanken Moses“ war bei der Masse noch nicht erzielt (Schultz[4] 127).

aus der Zeit des höchsten religiösen Aufschwungs abgetreten sind und das Volk sich in ein von gebildeten Kenaanäern dicht bewohnt gewesenes Land einlebte und mit den Resten dieser Kenaanäer sich zum Teil mischte, zunächst eine Abspannung, ein Rückgang in religiöser Beziehung eintrat und die eigne noch stark heidnisch geartete Natur des Volks auf Kosten seiner höheren Religionsprinzipien sich geltend machte.

Zunächst zeigte sich das in der Auflösung der Volkseinheit[1]. Mit der Ansiedlung wurden die einzelnen Teile des Volks voneinander getrennt; jeder Teil hatte auf seinem Gebiet seine eignen Sorgen und Angelegenheiten, und das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu einem Jahwevolk wurde schwächer; keine äussere zwingende Macht war da, sie zusammenzuhalten, und das bloss geistige Band der gemeinsamen Religion war zu schwach dazu. So ist es aus dem Jakobsegen erkennbar, noch mehr aus dem Deboralied, das mit beissendem Spott die träge Selbstsucht einzelner Stämme bei öffentlichen Reichsangelegenheiten geisselt. Es kam dazu eine schlimme Eifersucht einiger der hervorragenden starken Stämme, welche eine Hegemonie über die andern anstrebten. Namentlich bildeten sich 3 grosse Gruppen aus. Die jenseitigen Stämme, schon durch den Jordan getrennt, hielten sich mehr für sich, und kamen oft gar nicht mehr zu dem Mittelpunkt in Silo und Sichem herbei. Man sieht es aus dem Deboralied; man kann es aus den Warnungen Num. 32 und Jos. 22 (B, C, A) zwischen den Zeilen herauslesen; Ruben besonders löste sich schon damals von Israel mehr und mehr ab und dehnte bald seine Weidegebiete bis zum Euphrat hin aus (zu Sauls Zeit 1. Chr. 5, 6—10). Die südliche Gruppe, Juda mit Simeon, mischte sich stark mit arabischen Elementen (weniger mit kenaanäischen), und hielt sich, auf Ephraims Hegemoniegelüste eifersüchtig, die ganze Richterzeit hindurch beiseite, erwehrte sich in seinem Gebirgsland seiner Feinde kräftig, erhielt seine Sitten reiner, aber machte mit den andern keine gemeinsame Sache. Die dritte Gruppe umfasste die Mitte und den Norden des diesseitigen Landes, mit dem herrschsüchtigen Josephstamm, an den sich die nördlichen Stämme anschlossen, an der Spitze und mit dem Kult-

1) Nach der Grafschen Schule gab es überhaupt vor David kein Israel, sondern nur einzelne Stämme.

Heiligtum in seiner Mitte; aber gerade diese Gruppe war zugleich mit kenaanäischen Elementen am stärksten gemischt und wurde, obwohl sie die leitende sein wollte, am frühesten und nachhaltigsten in das heidnische Wesen hineingezogen. Aber nicht bloss das Volk als Ganzes zerfiel so immer mehr in einzelne Stämme und Stammesgruppen, sondern selbst innerhalb der Stämme machten sich einzelne Städte und Geschlechter wieder vom Stammverband unabhängig (wie z. B. die Stadt Sichem selbst in der Abimelechgeschichte); es war eine herrenlose Zeit, der einzelne Mann sogar konnte thun, was er wollte Jud. 17, 6.

Zum andern kommt in Betracht die zunehmende Schwäche nach aussen, welche die nächste Folge dieser Auflösung der Reichseinheit war. Die endliche völlige Bezwingung der Kenaanäer hatte Josua den einzelnen Stämmen überlassen; diese aber wurden in ihrer Vereinzelung nicht Meister über die Städte und Reiche der sich wieder sammelnden Kenaanäer, hatten auch nicht mehr die Kraft und den Mut, den Bann an ihnen zu vollziehen, gaben sich vielmehr oft genug mit einem leidlich friedlichen Abkommen mit ihnen zufrieden. Namentlich hielten sich die phönikischen Städte am Meer, nördlich von Acco an; südlich von Acco am Meer das Reich Gezer; in Benjamin Jebus, in Manasse und weiter nördlich eine ganze Reihe blühender kenaanitischer Städte (wie sie in Jud. 1 aufgezählt sind); Isachar wurde gar selbst den Kenaanäern fronpflichtig Gen. 49, 14. 15. Aber nicht bloss diesen, sondern auswärtigen Feinden erlagen der Reihe nach ganze grosse Gebiete in ihrer Vereinzelung: den mesopotamischen Aramäern (vor Otniel), den Moabitern (vor Ehud), den arabischen Wüstenvölkern der Midianiter und Amaleqiter (vor Gideon), den Ammonitern (vor Jephtah), ganz besonders der im Westen von Simeon, Juda, Dan sich im Lauf der Richterzeit mit neuer Macht erhebenden philistäischen Pentapolis. Furchtbare Verheerungen, vieljährige Leiden, Verlust ganzer Gebiete und vieler Städte, allgemeine Unsicherheit und Verwirrung der Verhältnisse waren die Folge solcher Bedrängnisse durch die auswärtigen Feinde. Und wenn sie auch die meisten derselben unter grossen Helden, die aufstanden, immer wieder überwanden, so war doch die Schwäche oft gross genug, und der entschiednen Obmacht der Philister konnte gar erst die Königszeit ein Ende machen.

Ein drittes wichtiges Moment, auf welches auch das Richter-

buch (2, 1—5. 21—23. 3, 4—6) mit Recht grosses Gewicht legt, war die Belassung so vieler Reste der Kenaanäer in ihrer Mitte und die Vermischung mit denselben (welche Belassung in den meisten Darstellungen dem Volk als Fahrlässigkeit, Ungehorsam und Schuld angerechnet wird, während dagegen in der ältesten Stelle Ex. 23, 29. 30 die bloss allmähliche Ausrottung der Kenaanäer als im Plane Gottes liegend erscheint). Diese Kenaanäer wurden ihnen „zum Fallstrick und zur Versuchung". Da ausserhalb und innerhalb der Stammgebiete selbständige Reiche und Städte der Kenaanäer sich forterhielten, viele Kenaanäer auch als Schützlinge und Hörige oder als freie Fremdlinge unter ihnen wohnten, so war fortwährend der regste Verkehr [1]). Durch Heiraten mit ihnen wurde das israelitische Blut gemischt Jud. 3, 6. Durch ihre höhere Bildung hatten die Besiegten eine Art Überlegenheit über die Sieger und diese letzteren hatten von ihnen in Sachen des Ackerbaues, des Handels, der Gewerbe und Künste, der ganzen Kultur nur zu lernen. Selbst in politischer Hinsicht scheint der kenaanäische Vereinzelungstrieb ansteckend auf die israelitischen Stämme gewirkt zu haben. Am meisten aber wirkte das kenaanäische Wesen in religiöser und sittlicher Beziehung ansteckend. Die Israeliten, aus einem Nomadenvolk nun zu einem Bauernvolk werdend, eintretend in die Städte, Markungen und Kulturen der alten Bewohner, selbst deren Ortsnamen grösstenteils belassend, traten auch in die alten Kultusstätten des Baalslandes, ja nach antiker superstitio in die Gewalt der Götter dieses Landes ein und sie nahmen damit leicht auch die niedrige sinnliche Auffassung des Göttlichen, zu der sie von Haus aus geneigt genug waren, und die örtlichen Gottesdienste und Heiligtümer bereitwillig von ihnen an, besonders im mittleren und nördlichen Lande, wo die Mischung mit Kenaanäern stärker war; Thaten, wie die der Gibeoniten in Benjamin (Jud. 19) sind echt kenaanäisch (vgl. auch Ez. 16, 3. 45) [2]).

---

1) Siehe meine Ausführungen in Schenkels Bibel-Lex. III. 519.

2) Schultz [4] 131: es musste für Israel, wie für jedes antike Volk ohne klar ausgebildeten Monotheismus sehr nahe liegen, den Göttern des neuen schönen Landes an ihren alten heiligen Plätzen die Verehrung zu zollen, die sie zu empfangen gewohnt waren und der man die Güter des Landes (Korn, Öl und Wein) zu verdanken meinte.

Die hier in der Kürze aufgezählten Momente, nämlich die allgemeine Herrenlosigkeit und Selbstvereinzelung der Stämme, die vielfache Kriegs- und Feindesnot, endlich die Einwirkungen des kenaanäischen Wesens, zusammengenommen mit der eignen noch nicht überwundenen Naturbestimmtheit des Volkes, erklären es zur Genüge, dass in religiöser und sittlicher Beziehung eine starke Rückbildung eintrat. Die pragmatischen Ein- und Ausleitungen der einzelnen Erzählungsstücke im Richterbuch sprechen geradezu von fortwährendem Abfall des Volks zu andern Göttern, zu den verschiedenen Arten des Baal und der Astarte, aber diese Aussagen sind von dem strengen deuteronomischen Standpunkt aus gemacht, wonach jede sinnliche Verehrung Gottes ein Abfall zu andern Göttern ist; die Erzählungsstücke selbst, die viel älter sind, als diese Aus- und Einleitungen, überliefern uns nur sehr wenige bestimmte Beispiele von wirklicher Verehrung fremder Götter, eigentlich nur in der Geschichte des Baalsbestreiters Gideon und seines Sohnes Abimelech, z. B. ausser 6, 26 ff. die Verehrung des phönikischen Baal als Bundesherrn 8, 33. 9, 4. 46, indem damals allerdings Sichem an der Spitze eines grossen Städtebundes den Baal Berit verehrte und einen grossen Tempel dieses Gottes in seiner Mitte hatte (9, 3. 4. 46—49), also wirklich ein völliger Übergang in das kenaanäische Wesen stattgefunden hatte[1]). Wir können ausserdem wohl zugeben, dass auch sonst, in einzelnen Kreisen und Städten, und zu Zeiten wirkliche Übergänge zu den von alters her einheimischen lokalen Gottheiten stattfanden, besonders in Benjamin, Ephraim, Manasse und den nördlichen Stämmen, wo die Mischung mit den Kenaanäern stärker war.

Aber weder allgemein noch dauernd kann solch grober Abfall, das Verlassen des eigenen Gottes Jahwe, gewesen sein. In allen den mannigfachen Äusserungen, die uns vom Volk und einzelnen Personen aus dieser Zeit noch authentisch überliefert sind, erscheint vielmehr Jahwe als Gott Israels anerkannt (z. B. Jud. 11, 24): das Volk weiss sich als Volk Jahwes, freut sich dessen, fühlt darin seine nationale Eigentümlichkeit; im Namen

1) Doch ist es auch möglich, dass Baal Berit den Herrn des zwischen Kenaanäern und Israeliten in Sichem abgeschlossenen Bundesvertrages (für die Kenaanäer Baal, für die Israeliten Jahwe) bedeutete, so Kittel II. 74 f. 89.

Jahwes kämpfen die Helden (Richter) ihre Schlachten gegen die Heiden. Zeugnis des ist die nationalreligiöse Glut im Deboralied (Jud. 5), der begeisterte Eifer, mit dem ein Gideon in den mittleren Landen den Baalskult bestreitet (Jud. 6—8); selbst Jephtahs Verhandlungen mit Ammon (Jud. 11).

Wohl aber zeigt sich, dass die geläuterten geistigen Anschauungen von Gott, für die Mose gewirkt hatte, von der Masse des Volks nicht festgehalten wurden: Gott war ihnen Israels Nationalgott, neben dem die Nationalgötter der andern Völker ihren Platz hatten; die alte vormosaische Neigung des Volks zur Versinnlichung Gottes gewann wieder die Oberhand, ohne dass das Volk der Sünde eines solchen Rückfalls sich auch nur richtig bewusst wurde. Die Verehrung Gottes unter dem Stierbild, gegen die Mose so ernstlich kämpfen musste, muss jetzt im Wetteifer mit den Kenaanäern sich sehr verbreitet haben. Dass Jahwe von den Israeliten auch Baal genannt wurde, sieht man aus Namen: Isbaal, Sauls Sohn und Nachfolger; Meribaal, Sohn Jonathans; Be'eljada, Sohn Davids; vielleicht auch Jerubbaal = Gideon; bezeichnend ist Gaal ben Jôbaal Jud. 9, 26 ff. (LXX; im Hebr. ben Ebed), der den Aufruhr der Israeliten gegen Abimelech leitet. S. noch Hos. 2, 18 f. Die alten Hausgötter, Teraphim, als häusliche Jahwebilder müssen zumal unter den mittleren und nördlichen Stämmen sehr allgemein gewesen sein: am Anfang der königlichen Zeit finden wir sie ja in den höchsten Kreisen, in Sauls und Davids Haus. Zum Zweck des Orakelsuchens wurden Jahwebilder samt den Ephod[1]) an vielen der lokalen Kultusstätten aufgestellt und waren viel besucht. Selbst Gideon, der Eiferer für Jahwe und Bestreiter des Baal, richtete ganz unbedenklich eine solche Stätte in Ophra auf (wie später Jehu für Jahwe kämpfte und doch das Stierbild duldete). Der Ephraimit Micha hatte auch ein solches Heiligtum auf dem Gebirge Ephraim (Jud. 17, 3), und der Stamm Dan beneidet ihn darum und raubt's ihm (Jud. 18).

Dass diese niedere Art von Gott zu denken und Gott zu verehren, überall durchdrang, brauchen wir darum nicht anzunehmen; die höheren mosaischen Grundsätze müssen auch ihre Vertreter gehabt haben, besonders am Centralheiligtum zu Silo

---

1) Wohl nach Jes. 30, 22 der Überzug des Gottesbildes (Vatke).

wurde gewiss nur der reinere Kult gepflegt; es fehlt jede Spur, dass dort je ein Gottesbild gestanden hätte; wir dürfen unbedenklich die dortige Priesterschaft als die Vertreter der höheren mosaischen Richtung denken. Dagegen die in den Stämmen zerstreuten Leviten, denen dieselbe Pflicht obgelegen hätte, wurden für diesen Zweck bald untauglich. Durch die Unruhe dieser Zeiten, die vielen inneren und äusseren Kämpfe, waren diese Leviten aus den Städten, die sie ursprünglich einnahmen oder hatten einnehmen sollen, vertrieben; ihre Einkommensquellen flossen ihnen nur unregelmässig; sie wurden obdach- und einkommenslos, zogen umher nach Brot und Anstellung suchend (Gen. 49, 5—7). Ein Stand aber, der betteln muss, kann seine Stellung über allen andern Ständen nicht behaupten. Die Leviten in ihrer Not gaben den niedern Bestrebungen des Volkes nach; sie liessen sich als Priester des unter Bildern verehrten Jahwe, als Hauskapläne oder als Priester öffentlicher Heiligtümer anstellen, wofür die Geschichte Jud. 17f. ein treffendes Beispiel gibt. Dass mit der sinnlichen Auffassung Gottes auch der Aberglaube stark wucherte, ist aus vielen Zeichen sicher. Saul erst hat mit königlichen Machtmitteln (1. Sam. 28, 9) gewaltsam die Totenbeschwörer und ähnliche Inhaber finsterer Künste ausgerottet; verschiedene Ortsnamen wie „Wahrsagereiche“ (Jud. 9, 37), „Lehrerhöhe“ (Jud. 7, 1) beweisen für viel aufgesuchte heidnisch geartete Orakelanstalten, und wie niedrig das Volk die Aufgabe seiner eigenen Seher auffasste, werden wir später besprechen. Wie es mit der religiösen Erkenntnis selbst bei höherstehenden Leuten des Volks noch bestellt war, das sieht man deutlich genug auch an dem Tochteropfer des Jiphta infolge seines Gelübdes.

Dass dann weiter unter der Herrenlosigkeit, wo jeder that, was ihm recht deuchte, infolge der vielen Kriege und Raubzüge fremder Völker, unter denen einzelne Landesteile zu leiden hatten, sogar Bürgerkriege (Jud. 12 und 20), die Sitten verwilderten, Ordnung und Zucht verfiel, versteht sich von selbst. Unsicherheit des Verkehrs und Eigentums (Jud. 5, 6), ungescheutes Rauben (Jud. 18, wo die Daniten dem Ephraimiten sein Heiligtum rauben, Jud. 11, 3, wonach Jiphta vor seinem Richteramt von Freibeuterei lebte), die Unthat der Bewohner von Gibea (Jud. 19), und der Schutz, den sie in Benjamin fanden, sind charakteristisch für diese Zeiten.

Gleichwohl wäre es ungeschichtlich und ungerecht, wenn wir nur auf solche Erscheinungen alles Gewicht legen und nicht auch die gegenteiligen Anzeichen beobachten wollten. Jene Unthat der Gibealeute erregt doch noch die sittliche Entrüstung von ganz Israel; schon damals hörte man das Wort, das auch in Davids Zeit erschallt: so schmachvoll darf man in Israel nicht handeln (Jud. 19, 23. 20, 10; 2. Sam. 13, 12 f.). Gegen die Sittenschilderungen von Jud. 17—21 nehme man auch das herrliche Charakterbild von den biederen frommen Sitten in Betlehem-Juda, wie es das Buch Rut aufstellt, oder das liebliche Bild der Familie des Elkana und der Hanna in Rama 1. Sam. 1. Und hätte nicht die Jahwereligion in diesen Jahrhunderten doch ihren stillen sittigenden Einfluss auf viele Familien des Volkes geübt, hätten nicht manche Männer, zumal aus den Priesterkreisen und am Centralheiligtum, die höheren Grundsätze der Moselehre gepflegt und, so viel an ihnen lag, auch für die Aufrechterhaltung der mosaischen Institution gewirkt, so liesse sich der neue religiöse Aufschwung am Ende dieser Zeit und am Anfang der Königszeit und die dann auf einmal allenthalben hervorbrechenden Früchte des mosaischen Geistes nicht begreifen. Wir dürfen auch kecklich behaupten, dass ein guter Teil der mosaischen Institution unter der Leitung der Priester des Centralheiligtums in diesen Jahrhunderten eine festere Ausbildung erlangt hat, wie namentlich das Opferwesen, die volkstümlichen Feste (Passah-Mazzot, Pfingsten, Laubhütten), der älteste Grund des Bundesrechts. Ob zwar jede Gegend und jeder Stamm damals noch viel seine eignen Wege ging, und in allen diesen Dingen noch ungemeine Freiheit herrschte (man vgl. nur wie die Festfeier Jud. 21, 19 ff. oder die Opfersitten 1. Sam. 2, 13 f. von den pentateuchischen Vorschriften abweichen), so muss doch das Bemühen, alle diese Dinge mehr und mehr gemäss der Moselehre zu regeln, fortgelebt haben.

Um alles zusammenzufassen: die hohen und höchsten Grundsätze des Mosaismus waren allerdings vom Volk noch nicht innerlich verarbeitet, noch nicht ins Bewusstsein, in Fleisch und Blut desselben übergegangen, die neuen Einrichtungen Moses noch nicht ordentlich gehandhabt; der alte Naturtrieb des Volkes machte sich allenthalben auf Kosten der Mosereligion geltend; die Not des Lebens und die verführende Macht des Heidentums drohte zuzeiten und in einzelnen Volksteilen dieselbe völlig zu über-

wältigen; der Gedanke der reinen Gottesherrschaft erwies sich zu schwach, um die auseinanderstrebenden und ins Heidentum hineinstrebenden Volksteile beisammen zu halten zu Verwirklichung eines von allem Heidentum abgesonderten Gottesreichs, und doch zeigen sich auch schon tiefere Wirkungen dieser Religion auf das Volk, und doch wurde das Volk im ganzen bei seinem Gott und seiner (wenn auch mangelhaft aufgefassten und noch wenig verinnerlichten) Religion erhalten, und doch brechen am Ende aus diesem Richterzeitalter wie aus einem im Winterschlaf gelegenen Saatfeld auf einmal die herrlichsten Früchte hervor, die also ihre Vorbereitung gehabt haben müssen.

b) Dass das so kam, dass diese Periode doch nur die Vorstufe für eine neue Erhebung wurde, das wirkte die innere Kraft und Wahrheit dieser Religion, das wirkte der Gottesgeist, den Gott bei der Bundschliessung in dieser Gemeinde niedergelegt hat (Jes. 63, 11; Hagg. 2, 5), das wirkte der Bundesgott selbst, der von seinem Bund nicht lässt, sondern als König unmittelbar sein Volk regiert und erzieht. Und wir kommen damit auf die andre Seite dieser Geschichte, nämlich die Offenbarungsthätigkeit Gottes und die Anfänge der Fortbildung der Theokratie.

Der deuteronomische Bearbeiter des Richterbuchs gibt 2, 11—19 die Vorstellung von diesem Zeitraum an die Hand, dass die Israeliten von ihrem Gott abfielen und er sie dafür mit Bedrängnis durch auswärtige Feinde strafte, bis sie reumütig geworden sich zu Gott zurückwandten und er nun ihnen Richter als Retter aus Feindeshand sandte. Es sind damit die wesentlichsten Gesichtspunkte angegeben, um die es sich hier handelt. Dass das Volk der rückgängigen Bewegung in Religion und Sitte nicht ganz anheimfiel, dazu wirkte das vielfache Kriegsunglück, das bald diesen bald jenen Landesteil traf, die oft lange dauernde Not des Lebens; es war in der Hand Gottes ein Mittel, sie immer wieder zur Selbstbesinnung auf ihre höhere Würde und Bestimmung zurückzutreiben und sich an ihren alten Erlöser anzuklammern. Und dass in diesen Zeiten äusserster Not, wo die Volksgemeinde als solche ihre Kraft einheitlich theokratischen Zusammenwirkens längst verloren hatte, in den bedrängten Stämmen und Gegenden immer wieder Männer aufstanden, welche (anfänglich mit kleinen und schwachen Kräften z. B. Jud. 4 Debora; Jud. 7 Gideon) ge-

waltige, oft ganz wunderbare Siege errangen und nachhaltige Befreier ihres Volks wurden, das war wieder Gottes That, es war der Geist Gottes, der sie anfasste, der sie trieb, der sie mit Mut und Kraft erfüllte (2, 16. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25) und sie befähigte, ihre erschlafften, zaghaft gewordenen Volksgenossen zu todesmutigem Kampf gegen die Heiden zu begeistern.

An solchen durch den Gottesgeist erweckten (oft aus ganz niedrigen Geschlechtern — Gideon, Jiphta) erweckten Rettern waren diese Jahrhunderte reich; nur die Namen der wichtigsten sind uns überliefert. Offenbarungsmänner waren das nicht (nur von Debora wird berichtet, dass sie auch Prophetin war); Helden der Religion, zumal der gesetzlichen Form, waren es auch nicht (nur Gideon trat gegen den Baalsdienst und für den Jahwedienst auf, trieb aber selbst Jahwebilderkult, und Jiphta, Simson sind eher das Gegenteil von Religionshelden), und doch waren es Geistesmänner, weil eben in diesen Zeiten, wo es sich um Sicherung der Existenz, des Fortbestandes des Gottesvolks handelte, die Rettung im Kriege das wesentlichste Bedürfnis der Gemeinde war, der in der Gemeinde wirkende Geist zunächst in dieser Form sich manifestieren musste. Dass manche derselben (nicht alle), nachdem sie durch kriegerische Thaten als Retter von einzelnen Volksteilen sich bewährt hatten, auch im Frieden Anerkennung unter denselben genossen und durch geordnete obrigkeitliche oder richterliche Thätigkeit (daher ihr gewöhnlicher Name שֹׁפְטִים, Suffeten, Richter) in ihren Kreisen Recht und Ordnung handhabten und wenigstens ein zeitweiliges Gegengewicht gegen die allgemeine Auflösung schufen, war dann noch ein weiterer, nicht gering anzuschlagender Dienst, den sie der Gemeinde leisteten.

Gerade in dieser Erweckung oder diesem Auftreten immer neuer Retter und obrigkeitlicher Leiter, nicht aus der Mitte der sogenannten Ältesten, also der eigentlichen Obrigkeit, sondern aus andern Volkskreisen und mit rein persönlicher Auktorität, lag ja nun aber der thatsächliche Beweis für die Unzulänglichkeit der bisher geltenden Verfassung des Volks zum Schutz seiner Existenz und seiner Ordnung. Dasselbe Bedürfnis, das sich schliesslich in der Gründung des menschlichen Königtums Befriedigung schaffte, regte sich in schwächeren und dann immer stärkeren Schwingungen schon im Emporkommen dieser ausserordentlichen Häuptlinge oder sogenannten Volksrichter; es sind

Neubildungen mitten in der Auflösung der alten Form, Keimansätze zu einem menschlichen Fürstentum. Nur war in diesen Zeiten der mosaische Gedanke einer reinen Theokratie noch so gewaltig im Volke, dass es immer bloss bei den Ansätzen zu solchen Herrschaftsbildungen blieb, sie obwohl thatsächlich Häuptlinge (קָצִין Jud. 11, 6. 11), doch niemals den unter den Kenaanäern so gebräuchlichen Titel König oder Herrscher (מֶלֶךְ oder מֹשֵׁל) annahmen, dass Gideon, dem das Volk förmlich die Königswürde übertragen wollte, sie ausdrücklich zurückwies mit Berufung darauf, dass nur Gott König des Volks sei (Jud. 8, 23), und sein Bastardsohn Abimelech zwar wirklich diese Würde erstrebte, aber es nur zur Tyrannis brachte und als Tyrann um so jämmerlicher umkam (Jud. 9). Und es mussten erst noch viel stärkere Bedürfnisse und Gefahren hervortreten, ehe diese Neubildung wirklich zum Durchbruch kam.

Dabei ist merkwürdig zu sehen, worauf zuerst Ewald aufmerksam gemacht hat, dass in diesen Richtern, in diesen Versuchen der Neubildung, zuletzt der Reihe nach oder abwechselnd verschiedne andre in der Gemeinde ruhende Kräfte oder Mächte sich versuchten. Zuerst die Macht des Gelübdes, wo man durch Angelobung eines wertvollen Gutes an Gott um so nachhaltiger in ihn eindringt und sich selbst um so krampfhafter anspannt zur äussersten Thatkraft (Jiphta), und speziell des Nasiräats, wo man durch Weihe seiner ganzen Person zum Dienst Gottes, hier speziell zum Dienst seines Volkes, auch ausserordentliche Kräfte für diesen Dienst aus Gott zu ziehen sucht (Simson, Samuel cfr. Am. 2, 11). Sodann das Priestertum. Dieses ist seit jenem Pinehas, dem Enkel Aarons, sehr zurückgetreten; kein einziger bedeutender Priester ist aus dieser Richterzeit erwähnt, es scheint unter ihnen an grossen einflussreichen Persönlichkeiten gefehlt zu haben, bis endlich gegen Ende der Richterzeit schon in der Zeit der gefährlichsten Kämpfe, der Philisterkämpfe, in Eli Priestertum und Richtertum sich zur Rettung des Volkes verbindet, aber zuletzt ebenfalls vergeblich. Endlich die letzte noch übrige der gesetzlichen Mächte, das Prophetentum. Nachdem eine ähnliche Kombination schon in Debora dagewesen, hat sich im letzten Richter, in Samuel, das mit Macht sich neu erhebende Prophetentum mit dem Richtertum verschmolzen und hat zwar in dieser Kombination die nachhaltigste aller Hilfen ge-

schaffen, hat sich aber dennoch auch nicht als zureichend erwiesen, so dass endlich, nachdem alle andern Mittel versucht waren, den vollen Eintritt des Neuen nichts mehr aufhalten konnte.

Doch von diesem Samuel als dem Schluss der Richterzeit und dem Bahnbrecher der Königszeit muss besonders geredet werden.

§ 18. Samuel, der Nasiräer, Prophet und Richter; der Stifter des Königtums.

Der gefährlichste Feind, der für Israel während der ganzen Richterzeit sich erhob, waren die grossen, reichen, an Macht damals mit den phönikischen Städten wetteifernden philistäischen Handelsstädte, welche im letzten Jahrhundert der Richterzeit einen gewaltigen Aufschwung nahmen, durch Stammesgenossen und Hilfstruppen, die sie fortwährend von den Inseln her an sich zogen, grosse militärische Stärke gewannen, und hauptsächlich zur Sicherung ihres Binnenhandels nach Syrien hin die Israeliten zu unterwerfen, jedenfalls den Besitz des mittleren Landes bis zur Jezreelebene und zum Jordan sich zu sichern, die gewaltigsten Anstrengungen machten, und allerdings durch fast ein Jahrhundert hindurch geradezu die Existenz Israels selbst in Frage stellten. Gegen diese aufstrebende Macht hat schon Simson, der Held aus Dan, freilich nur vereinzelt und darum schliesslich fruchtlos, gekämpft. Unter Eli hatten sich sodann die israelitischen Verhältnisse insoweit gebessert, als nun wieder vom Centralheiligtum in Silo aus eine Leitung des Volks und eine gewisse Einigung der Gemeinde unter dem Panier ihres Gottes eingetreten war. Es war die drohende Gefahr von aussen, welche endlich die meisten Stämme wieder zu einem innigeren Zusammenschluss um ihr Heiligtum trieb, und Elis Persönlichkeit, so wenig wir jetzt auch von ihm Näheres wissen, muss bedeutend genug gewesen sein, um während der 40 Jahre des Richteramts, die ihm zugeschrieben werden (1. Sam. 4, 18), dieses gemeinsame Band mit Erfolg geltend zu machen. Sein letzter Krieg gegen die Philister wird 1. Sam. 4 ausdrücklich als ein Krieg von Israel gegen dieselben bezeichnet. Freilich fiel dieser Krieg unglücklich genug aus; in der Schlacht bei Aphek oder Eben-

Haezer in der Nähe von Mispah fiel sogar die Bundeslade den Philistern in die Hände (sie wurde nach siebenmonatlicher Gefangenschaft von den Philistern wieder freigegeben und kam zuerst nach Betshemesh, dann nach Qirjat-Jearim, wo sie blieb); das ganze mittlere Land lag dem Erbfeind offen; ein allgemeiner Verfall trat wieder ein, nach 1. Sam. 7, 2 ein halbes Menschenalter lang = 20 Jahre; Silo selbst finden wir von da an zerstört (Jer. 7, 14. 26, 9), und stellvertretend für Silo trat später das Zeltheiligtum zu Nob (im Stamm Benjamin, in der Nähe von Gibea Sauls) ein 1. Sam. 21. Die Auflösung war also jetzt eine sehr gründliche. Das war die Lage, aus welcher unter Samuels Einfluss eine Wendung zum Bessern eintrat.

a) Samuel (von Rama im Gebirge Ephraim), von Geburt vielleicht Levit, durch ein Gelübde seiner Mutter schon vor seiner Geburt zum Gotteignen oder Nasiräer geweiht, am Centralheiligtum in Silo unter Elis Aufsicht gebildet, ist der Mann, in welchem die fast abgestorbene Prophetie mit neuer gewaltiger Kraft sich regte (Jer. 15, 1; Ps. 99, 6). Wohl waren auch in der Richterzeit ab und zu Gottesworte durch Offenbarungsmenschen an die Gemeinde gekommen; Debora namentlich wird ausdrücklich als Prophetin bezeichnet, aber diese prophetischen Stimmen waren immer sehr vereinzelt geblieben, und gerade das Zeitalter, in dem Samuel auftrat, war nach 1. Sam. 3, 1 arm an Gottesworten. Die Prophetie hatte in diesem kriegerischen Zeitalter geschlummert, während die niedre, von der heidnischen Mantik wenig verschiedene Wahrsagerei für die Zwecke des gemeinen Lebens damals gewiss ihre vielen (handwerksmässigen) Vertreter hatte: man kann das mit Sicherheit erkennen, wenn man 1. Sam. 9, 6—9 liest, wie man damals zum Zweck jeder beliebigen Frage mit einer kleinen Gabe zum „Seher" ging und sich von ihm wahrsagen liess. Erst mit Samuel brach die echte prophetische Thätigkeit, welche die Gemeinde gestiftet hatte, deren Zwecke mit den Zwecken der wahren Gottesfurcht und des Jahwevolkes zusammenfielen, wieder hervor mit einer Macht, wie noch nie seit Moses Tagen.

Unter dem Eindruck der Verkümmerung des politischen und religiösen Lebens der Gemeinde herangewachsen und schon von früher Jugend an (1. Sam. 3, 20. 21) die klare Stimme Gottes zu hören gewürdigt und gewöhnt, trat er bald mit Gottesworten an

die ganze Gemeinde auf (von Dan bis Beerseba)[1]), deren Inhalt auch nur die grossen Gemeindeangelegenheiten gewesen sein können, und wurde im Volk als göttlich bestätigter Prophet anerkannt 1. Sam. 3, 19—4, 1, ein Beweis, dass für die Stimme eines Jahwepropheten noch immer Ohr und Sinn des Volkes offen war. Die Gedanken der Mosestiftung, der Eifer für die Ehre Jahwes und seines Volkes wurden in ihm wieder lebendig, und sie durch die Macht des Worts und begeisterte Ansprachen und Thaten wieder zum Bewusstsein des Volks in weiten Kreisen zu bringen, muss von frühe an das Ziel seiner Bestrebungen gewesen sein.

Seher war Samuel von Haus aus und wesentlich; was er für die Besserung der äussern Lage Israels gethan hat, wird von den Späteren in Samuel als Richter zusammengefasst. Seine erste That in dieser Richtung (1. Sam. 7, 2ff.) schliesst sich an einen Landtag in Mispa (in Benjamin), am Ende jener 20 Jahre des philistäischen Drucks, wo er eine ernste Sinnesänderung des Volkes zuwege brachte, das Volk zu gemeinsamer Erhebung gegen den äussern Feind einigte, worauf er unter Gottes Beistand einen grossen Sieg bei Eben-Haezer davontrug. Dass die Macht der Philistäer sogar im Binnenland Israels noch keineswegs entscheidend gebrochen war, tritt aus den Zuständen, wie sie zu Anfang der Herrschaft Sauls geschildert werden, klar zu Tage (9, 16. 10, 5. 13, 4. 11ff. 19—21 u. 14, 21). Nach 9, 16 war ja vielmehr gerade die fortdauernde philistäische Übermacht der Hauptgrund, warum auch Samuel nicht genügte, und die Sehnsucht nach einem König immer allgemeiner wurde.

Ein Heerführer und Krieger war Samuel nicht. Wichtiger war er als einflussreiches, anerkanntes Haupt der Gemeinde, Ordner und Leiter der inneren Angelegenheiten des Volks, und das Wichtigste war, dass er dieses Amt im Dienst der Prophetie übte. Der Mann, in dem der Geist Moses wieder lebendig wurde, konnte eine solche „richterliche“ Gewalt nicht ausüben, ohne nun auch seinerseits gegen jederlei Abfall zu heidnischem Wesen zu kämpfen (z. B. 7, 3—6), mosaisches Recht und mosaische Institutionen aus ihrer Verkümmerung wieder herzustellen, die reinere

---

1) Die Vertreter der neuesten Schule z. B. Stade wollten Samuel zu einem obskuren Seher (Wahrsager), der nur in seiner nächsten Nähe lokale Bedeutung hatte, herabdrücken, setzen sich aber mit den Geschichts-Büchern und dem ganzen A. T. (z. B. Jer. 15, 1; Ps. 99, 6) in Widerspruch.

Gottesfurcht zu pflegen und in den Stämmen das Gemeingefühl ihrer Würde als Gottesvolk zu beleben, also zu reformieren. Bestimmtes und Genaueres ist uns freilich gar nicht überliefert, aber mit welch charaktervoller Strenge und unbeugsamer Folgerichtigkeit er die Gotteszwecke, an die er als Nasiräer und als Prophet seine ganze Persönlichkeit hingegeben hatte, zu verfolgen wusste, können wir abnehmen aus der Art, wie er gegenüber von Saul handelte, und welche kraftvollen Keime neuen Lebens er in das Volk hineinsenkte, ergibt sich aus den Früchten, die unter den ersten Königen zu Tage traten.

Besonders nachhaltige Wirkungen für die Zukunft erzielte er als Haupt einer Prophetengenossenschaft. Die Gewalt seines Geistes ergreift auch andere. In seinem späteren Alter finden wir um ihn geschart Prophetengenossenschaften, die in besondern Behausungen bei Rama wohnen, vielleicht auch bei Gibea. In ihnen wurde durch Lehre und Unterricht, unter gemeinschaftlichen heiligen Übungen, die prophetische Begeisterung gepflegt 1. Sam. 10, 5ff. 19, 18ff. Förmliche Schul- oder Lehranstalten waren das nicht; es waren eher Vereine, freie Genossenschaften; die Hauptsache muss gewesen sein die freie gegenseitige persönliche Anregung, innere Aneignung der grossen mosaischen Wahrheiten und theokratischen Aufgaben, sich äussernd in begeisterten gewaltsamen Ausbrüchen eines neuen innern Lebens, ekstatisch, ansteckend, wie auch sonst solches neu erwachte religiöse Leben zu wirken pflegt[1]. Musik, Gesang, Tanz (1. Sam. 10, 5) diente solcher gleichzeitigen Begeisterung grösserer Haufen ebenso zum Ausdruck wie zur Erregung. Unter diesen Scharen, wenn auch nur vorübergehend, einmal gewesen zu sein und von ihnen eine innere religiöse, theokratische Anregung erhalten zu haben, galt für ein gutes Zeichen; mancher Mann (auch Saul und David hatten vorübergehend unter ihnen geweilt) mag dort den Funken heiligen Feuers geholt und von da zugleich in das grosse Volk hinausgetragen haben. So wie zu Moses Zeit die Macht seiner

---

1) „Banden ekstatischer Männer, singend und tanzend, in wildem Taumel alles mit sich fortreissend“ (ansteckend wirkend), religiöse Fanatiker, erfüllt von einer heiligen Glut für ihren Gott, in denen ausser Religion aber auch Patriotismus wirkte; gehören doch Jahwe und sein Volk untrennbar zusammen. Hervorgerufen sind sie durch die Not der Philisterzeit und ihr Auftreten erinnert an die heutigen Derwische. Kittel II. 96 f.

Persönlichkeit zeugend auf andre wirkte, sie prophetisch begeisterte (Num. 11), so teilte sich Samuels Geist, wenn auch in schwächeren Schwingungen, andern, die mit ihm in Berührung kamen, mit. Die Prophetie, das begeisterte, selbstbewusste Wirken für die höchsten Aufgaben der Theokratie, erhielt sich von nun als eine kontinuierlich wirkende Macht in der Gemeinde.

b) Wie er aber das echte Prophetentum zu neuem Leben erweckte, und dasselbe dem Volke als ein bleibendes Vermächtnis hinterlassen hat, so hat Samuel auch das Königtum mitgeschaffen, und dadurch Grund und Richtung der ganzen folgenden Entwicklung bestimmt. Der Gedanke und Wunsch des Königtums ging nicht von ihm aus, sondern vom Volk; es war das unter der fortdauernden philistäischen Übermacht unabweisbar gewordene Bedürfnis der Zeit, das sich in demselben geltend machte. Aber dass der Prophet bei dieser Strömung beteiligt war, geht aus allen den verschiedenen Berichten hervor. Samuel vertritt dabei als der göttlich erweckte und allgemein anerkannte Prophet jener Zeit die Stelle Gottes; er ist der Anwalt Gottes, der dem neuen Königtum Stellung und Richtung anweist. Wie nämlich durch die Einsetzung eines Königs nicht mit der mosaischen Idee gebrochen werden sollte, so musste notwendig die Stellung dieser Königherrschaft im Volk eine andre sein, als in den übrigen Völkern. Der König musste „der Gesalbte Gottes“ sein; er durfte nicht seine eignen oder dynastische Zwecke verfolgen, sondern musste den offenbar gewordenen Gotteswillen und das Gottesgesetz, das im ganzen Volk zum Vollzug kommen sollte, als die höhere und höchste Macht auch über sich anerkennen, sie zum bestimmenden Grund seines persönlichen und königlichen Handelns machen. Nur in diesem Fall war das Königtum ein mit der theokratischen Idee oder Gottesreichsidee verträgliches, ein theokratisches Königtum, und nur in diesem Fall konnte es segensreich, weil in Übereinstimmung mit der ewigen Bestimmung des Volks, wirken; im andern Fall aber, wenn der König nur seine menschlichen oder weltlichen Zwecke mit dem Volk verfolgte, war dasselbe ein der theokratischen Idee widerstrebendes, antitheokratisches.

Hienach hatte die Einführung des Königtums ihre zwei Seiten; es war bei dem Bestreben nach absoluter Gewalt, das jede Königherrschaft in sich birgt, allerdings die Möglichkeit oder Gefahr

nahe gelegt, dass das Königtum auf Irrwege käme (1. Sam. 8). Wir begreifen danach sehr wohl, dass und warum ein so tief und klar blickender Prophet wie Samuel (ohne alle Beteiligung persönlicher Herrschsucht, die man ihm fälschlich schon zugeschrieben hat) nach dem einen Bericht sich dieser Einführung anfänglich widersetzen mochte, nach einem andern aber sie selbständig und willig förderte (1. Sam. 10). Ebenso ergibt sich aus dieser Betrachtung der richtige Gesichtspunkt für die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Königtum und Prophetentum. War das Königtum einmal da, so war ihm auch die Versuchung immer sehr nahegelegt, seine Gewalt dem Gotteszweck zuwider zu gebrauchen, also zu missbrauchen; darum war als Gegengewicht gegen dasselbe eine Macht erfordert, welche ihm gegenüber den Gotteszweck und Gotteswillen geltend machte, und das war eben die Prophetie. Die Propheten hatten die Aufgabe, als die Sprecher Gottes an das Volk diese höchste Idee eines Gottesvolks gegen alle und jede Verkennung und Verkümmerung, also auch gegen die Verkümmerung durch den König, ins Bewusstsein zurückzurufen, und mussten, wenn sie wirklich das thaten, gehört werden, mussten zu diesem Zweck eine durch die Reichsverfassung selbst garantierte Freiheit der Rede in der Gemeinde haben. Mit Samuel ist diese ihrer theokratischen Aufgabe klar bewusste Prophetie ins geschichtliche Dasein getreten, und es ist nicht zufällig, sondern eine innere göttliche Notwendigkeit, dass dieselbe dem Königtum durch seine ganze folgende Entwicklung hindurch begleitend, beratend, warnend und strafend zur Seite stand.

§ 19. Das Jahrhundert der 3 ersten Könige oder die Blütezeit des Volks unter den Königen 1037—938.

Das Königtum war unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen nicht bloss unvermeidlich geworden, sondern von der Weisheit des sein Volk erziehenden Gottes ihm zunächst zu einem Mittel des reichsten Segens gemacht (vgl. auch Gen. 17, 7. 16. 35, 10. 11; Num. 23, 21. 24, 14. 17—19). Es wurde mit demselben der Grund gelegt, auf welchem die feste Einigung der Stämme, nach aussen seine politische Selbständigkeit und Unabhängigkeit und seine Siegeskraft gegenüber von den Völkern, nach innen

feste Rechtsordnungen und gesetzliche Frömmigkeit sich aufbauen konnten. Freilich die Regierung des ersten Königs stellte sich schliesslich in der Hauptsache nur wie ein missglückter Versuch heraus, wie eine dunkle Folie, auf welcher die Leistungen der folgenden Könige und in ihnen das Wesen und der Segen des rechten theokratischen Königtums sich nur um so heller abheben sollten.

a) Saul, eine schöne mächtige Heldengestalt (1. Sam. 9, 2) in voller Manneskraft, wohnhaft in Gibea einige Stunden nördlich von Jerusalem, aus einem guten Hause eines der kleinsten Geschlechter eines der kleinsten Stämme, des Stammes Benjamin (9, 21), also nicht aus einem der grossen um die Hegemonie ringenden Stämme, und von Anfang an nicht auf eine Hausmacht gestützt, sondern nur durch göttliche Wahl (1. Sam. 10) und die freie Anerkennung des Volks emporgetragen, erwies sich bald nach seiner Wahl durch seinen glücklichen Krieg gegen den Jabesch in Gilead befeindenden König Nachasch von Ammon als den kraftvollen Retter und Schützer Gesamtisraels (1. Sam. 11). Er nahm mit seinem heldenmütigen Sohn Jonatan den Befreiungskrieg gegen die Philister, welche ganze Striche des mittleren Landes besetzt und die israelitischen Männer zum Kriegsdienst gegen ihr eignes Volk gezwungen hatten, mit Glück auf (Cp. 13 und 14), und führte zum Schutz der südlichen Stämme gegen die räuberischen Einfälle der Amalekiter einen entscheidenden Vernichtungskrieg bis tief in die Wüste hinein (Cp. 15). Gegen die Philister freilich hatte er seine ganze Regierung hindurch zu kämpfen (14, 52. Cp. 17. 23), wie er denn zuletzt, als Gott ihn verlassen, ihnen gänzlich erlag (Cp. 28—31). Gleichwohl that er, was er konnte: er bildete sich eine stehende Truppe von geschulten Kriegern (13, 2. 14, 52) als Kern seines Heerbanns: Saul selbst, sein Sohn Jonatan, sein Feldherr und Vetter Abner gehören zu den grössten Helden des Volks (wie David in seinen Trauerliedern 2. Sam. 1 u. 3 selbst anerkennt); ohne seine kriegerischen Vorarbeiten hätte ein David nie werden können, was er ward. Und nach dieser Seite hin hat Saul unstreitig grösseres geleistet, als alle Richter vor ihm, auch Samuel mit eingeschlossen: die neue und dem Volk bis dahin gänzlich ungewohnte königliche Macht hat er so fest begründet, dass die Institution des Königtums nach seinem Tode gar nicht mehr angefochten wurde, es

niemand einfiel, dasselbe wieder abzuschaffen. Die Liebe seines Volkes verstand er sich in hohem Grade zu erwerben: die Einwohner von Jabesch, die er einst vor den Ammonitern gerettet, zeigten sich noch nach seinem Tode dankbar (31, 11—13); Nord- und Ostisrael blieben seinem Sohn und Nachfolger Ischbaal (Išbošet) noch länger treu.

Saul bewährte königliche Grossmut (11, 12. 13); er war und blieb in seinen Sitten einfach, wohnte fortwährend in Gibea, hatte nur ein Weib und ein Kebsweib (14, 50; 2. Sam. 3, 7. 21, 8—12). Er war auch in religiöser Beziehung kein verwerflicher Mann, war einst unter Samuels Prophetenscharen gewesen, hatte in seiner guten Zeit alle Zauberer und Wahrsager bei Lebensstrafe aus Israel vertrieben (28, 3. 9), und hat so gewiss auch sonst im Einverständnis mit Samuel mit seiner königlichen Gewalt für die Sache des reineren geistigen Mosaismus gewirkt. Im Krieg nahm er den Priester mit; nach der Schlacht suchte er zu verhüten, dass blutiges Fleisch gegessen werde (14, 34), hielt auch sonst die heiligen Bräuche mit gewissenhafter Scheu, baute viele Altäre (14, 35), war auch an sich nicht ein Verächter der Prophetie überhaupt, wie er noch in seiner letzten Not zeigte (28, 6).

Und doch wurde er vom selben Propheten, der ihn aus der Verborgenheit hervorgezogen hatte, gar bald wieder verworfen, nach der einen Erzählung, weil er in seinem ersten Philisterkriege den ihm von Samuel strikte gestellten Termin zum Opfer nicht eingehalten hatte (Cp. 13), nach der andern, weil er im Amalekiterkrieg den Bann nicht pünktlich vollzogen, sondern den König Agag und einiges zum Opfer bestimmte Vieh hatte leben lassen (Cp. 15). Nicht als hätte Samuel jemals beansprucht, den König in Religionssachen am Gängelband zu leiten (so haben sich das Verhältnis allerdings die Päpste gedacht und auf das missverstandene Samuel-Beispiel ihre exorbitanten Ansprüche gegen die Staatsgewalt gegründet), aber Samuel wurde aus diesen und ähnlichen Vorfällen bald klar, dass er im Vollgefühl seiner königlichen Gewalt eben überhaupt keinerlei Schranke neben sich dulden, im Notfall auch über ein ihm zugekommenes Gotteswort (obgleich er es als solches anerkennt), sich wegsetzen werde, und dass er rasch, leichtfertig, sich leicht überstürzend, das rechte Gottvertrauen und den glaubensvollen Gehorsam gegen den göttlichen Willen nicht hatte. Dies erkennend zog Samuel sich von

ihm zurück; er intriguierte nicht gegen ihn, legte ihm keine Hindernisse in den Weg (schritt nicht wie die Päpste mit Bann gegen ihn vor), aber er sah ihn nicht wieder (15, 35), schwieg gegen ihn, überliess ihn sich selbst.

Saul aber, von der prophetischen Leitung und Beratung verlassen, entwickelte nun erst recht jenen leidenschaftlichen Sinn, den Samuel frühe an ihm wahrgenommen, „der gute Geist wich von ihm und ein böser Geist kam über ihn", ein Geist finsterer Eifersucht auf seine königliche Würde und Machtvollkommenheit, die er überall angetastet glaubt. Nicht bloss in der allbekannten Verfolgung Davids that sie sich kund, sondern auch in andern schweren Thaten, in jenem Priestermord zu Nob (22, 9—23), in der Hinmordung vieler Einwohner der Stadt Gibeon (2. Sam. 21, 1—6). Er sank immer weiter, auch verliess ihn das Waffenglück; er fühlte, dass er ohne die prophetische Macht nichts vermöge; er verzweifelt und versucht noch nach Samuels Tod seinen Geist heraufzubeschwören (1. Sam. 28); er fand endlich mit dem grössten Teil seines Hauses sein tragisches Ende in jener grossen Entscheidungsschlacht gegen die Philister am Berge Gilboa (im Osten der Jezreelebene), durch welche alle Errungenschaften seines Lebens gegen die Philister verloren gingen, und das ganze mittlere und nördliche Land fast wehrlos dem Erbfeind preisgegeben war. Und gezeigt war nun, dass ein theokratischer König mit dem Gotteswort nicht ungestraft sich in Widerspruch setzen darf; gezeigt aber auch, wie der rechte König in Israel nicht sein sollte. — Also, kann man fragen, hat sich Samuel in ihm getäuscht? Ja und nein. Samuel, als er ihn zum erstenmal sah, entschied sich sofort für ihn, glaubte mit göttlicher Sicherheit in ihm den Mann der Wahl zu erkennen, und dass er darin sich nicht täuschte, zeigte der herrliche Anfang seiner Regierung. Dass Saul später der Versuchung seiner königlichen Macht nicht widerstehen werde, konnte niemand vorauswissen, wusste auch der Prophet nicht voraus (und dieser Fall ist lehrreich genug, um daran die Beschränktheit auch des prophetischen Wissens zu erkennen), aber als er es erkannte, hat er so gehandelt, wie er handeln musste. Vom höheren göttlichen Standpunkt aus angesehen aber sollte eben diese erste, in der Hauptsache verfehlte Regierung zugleich eine Lehre, eine Warnung für alle folgenden Könige sein.

b) Aber während der faktische König sank und verkam,

bildete sich schon der wahre und rechte König, der göttlichen Erwählung und Vorbestimmung nach schon König, ehe die Welt eine Ahnung davon hat. Das und nur das ist der Sinn der Erzählung 1. Sam. 16, 1—13. Einen Prätendenten konnte und wollte Samuel in David nicht aufstellen; niemals nachher sieht David sich selbst als den Gesalbten an, ehe er wirklich nach Sauls Tod (2. Sam. 2, 4) zum König über Juda und nach Išbaals Tod (2. Sam. 5, 3) zum König über Israel gesalbt wurde, sondern er erkennt Saul dafür an. Wie der Gottesgeist von dem einen weicht, da kommt er auf den andern und bildet an ihm. Und gebildet muss auch der rechte theokratische König erst werden. Er fällt nicht vom Himmel, wie nichts Grosses fertig vom Himmel herabfällt. Wohl war es kein Zufall, sondern göttlich weisheitsvolles Thun, dass der rechte Mann zu rechter Zeit kam, und wirklich hat Gott selbst durch ihn sein Volk wieder um einen Schritt vorwärts gebracht. Aber wie diese Zeit selbst eben allmählich, langsam und stufenweise, menschlich-geschichtlich vorbereitet war, so musste auch der rechte Mann für dieselbe erst geschichtlich, menschlich, sittlich bereitet werden. David hat eminente Geistesanlagen schon in der Geburt empfangen und mit auf die Welt gebracht, aber diese Anlagen mussten erst entwickelt werden so, dass sie für Gottes universale Zwecke taugten. In seiner wunderbaren, erfahrungsreichen Lebensschule hat Gott ihn erst allseitig zubereitet, ihm Gelegenheit gegeben, sich zu dem grossen theokratischen Herrscher erst heranzubilden. Es wiederholt sich bei ihm dasselbe, was bei allen erwählten Gottesmännern, Abraham, Jakob, Mose u. s. w. der Fall ist. Es ist nicht umsonst, dass die biblischen Bücher gerade seine Jugendgeschichte so sehr ausführlich erzählen: es kommt allerdings etwas darauf an nachzuweisen und zu erkennen, wie Gott seine Werkzeuge zubereitet, wie wunderbar göttliches und menschliches Thun zusammen und ineinander wirken.

Ich brauche diese Vorgeschichte seiner königlichen Regierung hier nicht ausführlich darzustellen [1]); sie ist bekannt genug und ist im Samuel-Buch verständlich genug dargestellt. Aus Betlehem Juda, aus dem Hause Isai, über dessen Vorfahren das Buch Rut berichtet, der achte und jüngste Sohn desselben, von grosser

---

1) S. im Bib.-Lex. Bd. I meinen Artikel: David.

Körperstärke (1. Sam. 17, 34—36; ψ 18, 33—35), verständig, beredt, geschickt, glücklich in allem, was er anfing, dichterisch hochbegäbt (1. Sam. 16, 12), diente David seinem Vater als Hirtenjunge und bildete in diesem seinem Beruf nicht bloss sein für die Natureindrücke offenes Gemüt, sein Verständnis der Wunder der Schöpfung, sondern übte auch seine Kraft im Kampf mit den wilden Tieren, und gewann jene kecke Lust zu Abenteuerlichem und Gefährlichem (17, 28), aber auch den unerschrockenen Mut und das starke, einfache Gottvertrauen und legte (nach Hirtenart singend und spielend) den Grund zu seiner Meisterschaft in der Gesang- und Musikkunst und Dichtung (16, 18). Durch diese Kunst kam er an den Hof des schon schwermütig gewordenen Saul (1. Sam. 16) als dessen Spieler und Knappe (Waffenträger); machte sich in einem Philisterkrieg durch seine mutvolle Waffenthat gegen den Philister-Riesen, die er in festem, begeistertem Vertrauen auf die sieggebende Macht seines Gottes (17, 26. 45) unternahm, und durch den glänzenden Sieg des Königs, der sich daran knüpfte, für ganz Israel bemerklich, stieg trotz der schon beginnenden Eifersucht und Nachstellung des Königs bis zu der Würde eines Tochtermanns des Königs und eines Kriegsobersten empor, entging durch Gottes wunderbare Behütung den Angriffen Sauls auf sein Leben, musste aber endlich auf alle die Hoffnungen und Pläne, die sich an diese Stellung knüpften, verzichtend ausser Landes fliehen, ausgestossen aus dem Volk Gottes (26, 19). Es beginnt für ihn eine Prüfungszeit, in welcher er als unschuldig Verfolgter seinen braven Sinn und Mut, die Treue gegen seinen Gott und seinen König und sein Volk zu bewähren hat, welche aber, da er diese Treue wirklich bewährt, durch Gottes gnädiges Walten für ihn eine Vorstufe und Vorschule zu seiner königlichen Herrschaft wird. In einem notgedrungen geführten Freibeuterleben, wo er aber seine Waffen niemals gegen seinen König und seine Landsleute, sondern gegen deren gefährliche Feinde in der Wüste wendet, sammelte er sich Scharen tüchtiger Krieger, den Kern seiner späteren königlichen Heere, lernte die Kunst des Herrschens und thatkräftigen Handelns, erwarb sich den Dank und die Liebe vieler seiner Landsleute, vor allem seines Stammes Juda, den er schützte. Aus seiner letzten, aber gefährlichsten Not, da er als philistäischer Lehensträger von Ṣiqlag den grossen Krieg der Philister gegen sein eignes Volk mitzukämpfen in Ge-

fahr war, errettete ihn eine wunderbare Gunst der Umstände, und der Tod Sauls, worauf er, auf den schon aller Augen gerichtet waren, zuerst König von Juda und dann nach 7½ Jahren, nach Išbaals Tod, auch König von Israel wurde, 33 Jahre lang (im Ganzen 40). Ohne jemals als Prätendent aufgetreten zu sein, ohne jemals auch in den stärksten Versuchungen und in den gefährlichsten Lagen das Gottvertrauen verloren und die Bahn des Rechten verlassen zu haben, wurde er durch die allgemeine freie Anerkennung seiner als des göttlich Erwählten auf geordnetem Wege der König, zu dem er vorausbestimmt und durch diese seine Jugendschule vorgebildet war. So vorbereitet hat er als König Grosses geleistet.

Als König hat er in Jerusalem, das er von den Jebusitern eroberte, auf der Grenze von Juda und Benjamin eine gemeinsame Hauptstadt für das ganze Volk gegründet und durch Übersiedlung des Hauptheiligtums der Gemeinde, der Bundeslade, nach dem Zion (der Davidsstadt), sie zur Gottesstadt, zum gottesdienstlichen Mittelpunkt des Volkes erhoben. Diese Wiederaufnahme der halb vergessenen Lade durch David war ein sehr bedeutsames Ereignis; die Tradition der mosaischen Zeit und des Silo-Heiligtums wurde damit wieder aufgenommen, während in der Zwischenzeit die Eliden in Nob (Aḥimelek ben Aḥiṭub), und in Sauls (Aḥia ben Aḥiṭub) und Davids (Ebjatar) Umgebung mit einem Gottesbild (Ephod) sich begnügt zu haben scheinen (Kittel II. 174f.).

Nach aussen hat er durch treffliche Ausbildung der Wehrkraft seines Volkes, durch Feldherrn- und Herrscherkunst, durch geschickte Ausbeutung der Begeisterung und Heldenkraft seines Volks das Höchste geleistet, was überhaupt in der israelitischen Geschichte geleistet wurde. Nicht auf Eroberungen ausgehend, sondern von den umliegenden Völkern, welche die einheitliche Zusammenfassung Israels verhindern wollten, angegriffen, hat er der Reihe nach alle diese Dränger Israels, Philister, Edomiter, Ammoniter, Moabiter, Syrer besiegt und der Herrschaft seines Gottes unterworfen, ein kleines Weltreich gegründet, das vom Bache Ägyptens bis zum Euphrat reichte, und weithin wurde des vielbedrängten Israels und seines Gottes Name mit Ehre und Furcht genannt. Es wollte schon die Zeit kommen, dass fremde Völker dem Gottesreich einverleibt wurden (Ps. 18, 50).

Im Innern hat er eine geordnete Verwaltung ein- und durchgeführt; Recht und Gerechtigkeit gehandhabt (2. Sam. 8, 15), und in der richtigen Erkenntnis, dass Religion und Volk unzertrennlich sei, hat er den Kult des Gottes der Heerscharen als des Gottes des ganzen Volkes in seiner Hauptstadt kräftig gestützt und gefördert. Die aufsteigende Bewegung im Volk, die seit Elis und Samuels Tagen unverkennbar im Zunehmen war, bekam durch ihn ihren vorläufigen Abschluss. Es war ein nationaler Aufschwung mit dem Ziel, endlich eine sichere, machtvolle, starke, eines Gottesvolkes würdige Stellung unter den Völkern zu erringen; es war ein religiöser Aufschwung, ein erwachendes Gefühl für die Aufgabe eines Jahwevolkes unter den Völkern und erstarkendes Bewusstsein der Angehörigkeit an diesen Gott (von jetzt ab wird auch in theophoren Namen Jahwe allgemein) und Achtung seiner Rechtsordnungen; in beiden Beziehungen hat David endlich dem Volk eine seiner theokratischen Idee angemessene Daseinsform geschaffen. Das Ideal eines in eine bestimmte Volkstümlichkeit eingeschlossenen Jahwereichs war vorläufig erreicht, nicht durch David allein, aber durch ihn ganz hauptsächlich [1]).

Was ihn dazu befähigte, war vor allem seine ganze sittlich-religiöse Persönlichkeit. David selbst war ein Vertreter der damaligen naturwüchsigen Frömmigkeit. Er war kein Heiliger im christlichen Sinn des Worts; manche Fehler klebten ihm an, teils persönliche, wie seine geschlechtliche Leidenschaft, teils Fehler seiner Zeit, wie die Vielweiberei, seine Notlügen (1. Sam. 21, 3ff. 27, 10ff.), Grausamkeit gegen die besiegten Volksfeinde, mangelhafte Erkenntnis (2. Sam. 21 in der Geschichte der Sühnung der gibeonitischen Blutschuld), aber er war ein Mann des Glaubens, der rechten, tiefen Gottesfurcht. Gottesfurcht war der Grundton seines Wesens. Alles, was ihm widerfuhr, nahm er als von Gott

---

1) Von Abfall zu andern Göttern unter David findet sich nirgends eine Andeutung. Ein heiliges Volk war dieses Volk unter ihm noch nicht, auch nicht ein sittlich-religiös so durchgebildetes Volk, wie beispielsweise zur Zeit nach dem Exil, aber ein Volk, das mit Begeisterung an seinem Gott und seiner Religion hing, seinen Willen in der Staatsordnung zu verwirklichen suchte und sich in diesem Streben von Erfolg gekrönt, darum glücklich und zufrieden fühlte, und in vollkommner Übereinstimmung mit seiner angererbten Religion.

gethan an (1. Sam. 22, 3. 2. Sam. 16, 10. 11); ohne sich des Willens Gottes versichert zu haben, unternahm er nichts von Bedeutung (1. Sam. 22, 2. 15. 23, 2. 9 ff. 30, 7; 2. Sam. 2, 1. 5, 19. 23. 6, 9. 12. 7, 2. 21, 2); tiefe Ehrfurcht vor allem, was Gott heilig ist (auch den Gesalbten Gottes), begeisterter Eifer für die Ehre Gottes und seines Volks, demütige Dankbarkeit für alles, was er durch Gottes Gnade wurde (2. Sam. 4, 9. 6, 21. 7, 18 ff. ψ 18), felsenfestes Vertrauen auf Gott in jeder Lage, wo alle andern bebten, gelassene Ergebung in jedes Missgeschick erfüllten ihn. Darum war er ein Mann nach dem Herzen Gottes (1. Sam. 13, 14); darum war es ihm unmöglich, wie Saul die in der Theokratie dem König gesetzte Schranke zu übertreten; darum hat er sein ganzes Leben lang mit den Propheten in schönster Harmonie gelebt, nichts Wesentliches ohne ihren Rat (Gad, Natan) unternommen, auch wo sie strafend zu ihm reden mussten (2. Sam. 12, 13 ff.). Ja man darf wohl sagen: er hat nicht bloss von Propheten sich willig leiten lassen, sondern die Zwecke Gottes, welche die Propheten vertraten, waren von ihm in sein eignes Denken, Handeln und Fühlen aufgenommen, in ihm selbst innerlich und lebendig geworden, die treibende Kraft seines Lebens. Speziell auch das Königtum selbst hat durch ihn in Israel eine hohe theokratische Bedeutung bekommen[1]. Auch sein tiefer Fall auf der Höhe seiner königlichen Macht und das schwere Familienunglück, das ihn dafür traf, und der noch schlimmere Absalom- und Seba-aufstand, die sich daran anschlossen, dienten zuletzt doch nur dazu ihn innerlich noch mehr zu durchläutern. So wurde David nicht bloss das Vorbild eines echt theokratischen Königs für alle Zeiten, sondern er wurde auch göttlicherseits mit Zuerkennung eines bleibenden Königtums an sein Haus durch den Propheten belohnt (2. Sam. 7). An seine Dynastie war dadurch die ganze fernere Entwicklung der Theokratie, ihr Wohl und Wehe geknüpft.

---

1) Schultz[4] S. 151 ff.: Durch ihn hat das Königtum in Israel seine hohe religiöse Bedeutung bekommen. Israels König sitzt auf Gottes Thron (Ps. 110, 1 f.), ist Sohn Gottes (Ps. 2, 6 f.); er ist der Abglanz der göttlichen Hoheit, hat priesterliche Rechte (Ps. 110, 4); seine Feinde sind Gottes Feinde; alle Hoffnungen und Wünsche des Volks sammeln sich um diesen König; und wie sein Gott Herr der Welt ist, so steht auch seinem Gesalbten zu, die Welt zu überwinden (Ps. 2, 8 f. 45, 5 f. 72, 10).

Seine Erscheinung, seine Person, sein Wirken war von den tiefgreifendsten Folgen für die Zukunft.

c) Was David angefangen, vollendete Salomo in vierzigjähriger Herrschaft; was jener erkämpft, erhielt und entwickelte in ruhigem Besitz dieser; dem Kriegshelden zur Seite tritt ergänzend der Friedefürst. Aber so ungeteiltes Lob wie sein Vater hat er in der Bibel nicht geerntet und nicht verdient. Auf dem Höhepunkt des Glückes unter ihm und durch ihn beginnt schon der Verfall zu keimen. Salomo war wahrscheinlich vom Propheten Natan erzogen; jedenfalls war es Natans Einfluss hauptsächlich, dem er, obwohl nicht der älteste der lebenden Söhne Davids und also ohne Recht auf den Thron, es verdankte, dass er noch bei Lebzeiten seines Vaters von diesem auf den Thron erhoben wurde (1. Reg. 1). Der Prophet muss in ihm den tüchtigsten und tauglichsten erkannt haben.

Salomo, erst von der Batseba geboren, also aufgewachsen in der Zeit, da sein Vater schon der Herrscher des grossen Reichs war, und im Genusse des königlichen Glanzes, mit herrlichen Geistesanlagen, sinnig und empfänglich für alles Schöne und Edle, wohlgeschult und hochgebildet für jene Zeit, wohl der gebildetste Mann seiner Zeit, aber ohne die erfahrungsreiche, prüfungsreiche Schule des Lebens, in der sein Vater gereift war, überkam als kaum erwachsener Jüngling die Herrschaft des grossen Reichs und regierte es anfangs in aufrichtiger Gottesfurcht mit Geschick und mit Kraft, der ganzen Grösse seiner Aufgabe wohl bewusst (1. Reg. 3). Unruhen, beim Thronwechsel unter den unterworfenen Völkern entstanden, waren leicht gedämpft; grosse Kriege hatte er nicht zu führen; aber die Machtmittel seines Vaters zur Beherrschung der Unterworfenen erhielt er ungeschwächt und vermehrte sie noch. Die im Land noch übrigen Kenaanäer machte er vollends fronpflichtig (1. Reg. 9, 20, 21). Mit den Phönikern stand er (von seinem Vater her) in den freundlichsten Handelsbeziehungen; mit Ägypten hielt er gute Freundschaft, verschwägerte sich mit dem ägyptischen Königshaus, nahm aber auch das dortige Königtum in manchen Dingen sich zum Muster. Durch genau geordnete, wohl gegliederte Verwaltung und weise Gerechtigkeit erhielt er Ruhe und Frieden, dass jeder ruhig unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnt (4, 20. 5, 4. 5). Durch viele, schöne Werke des Friedens wurden die geistigen Bestrebungen,

Kräfte und Güter ebenso wie die äussere Wohlfahrt von ihm gefördert.

Ein Hauptwerk von ihm war der Bau eines festen, prachtvollen, des grossen Gottes würdigen Heiligtums auf dem Zion-Moria, an dem er 7½ Jahre baute. Der Widerspruch, den die Prophetie unter David (2. Sam. 7) noch erhoben hatte gegen die Vertauschung des einfachen, versetzbaren, wandernden Zeltheiligtums mit einem festen Tempel, war jetzt verstummt. Durch dieses Werk bekam zwar die Hauptstadt Jerusalem oder Zion eine erhöhte Bedeutung; wenn auch zunächst nur ein königliches Heiligtum, neben dem die andern, altberühmten Heiligtümer (Betel, Gilgal, Beeršeba etc.; Salomo selbst hat auch in Gibeon Opfer gebracht 1. Reg. 3, 3. 4) ihre alte Geltung hatten, wurde er doch dadurch von Bedeutung, dass er als königliches Heiligtum allmählich alle andern überragte und schon zu Jesaias Zeit als Mittelpunkt, Inbegriff und Symbol des Gottesreichs selbst galt; durch dieses Werk war wirklich ein Fortschritt erzielt, sofern dadurch eine schärfere Überwachung des Gottesdienstes ermöglicht und ein Hemmungsmittel gegen das ungebundene Hinüberschweifen in heidnische Dienste geschaffen wurde; es wurde aber durch dasselbe auch der Grund gelegt zu der Überschätzung der äussern Kultusformen und zur Äusserlichkeit der Frömmigkeit, gegen welche bald später der Kampf aufgenommen werden musste.

Aber dieses Werk Salomos war auch das einzige, welches unmittelbar der Religion zu gute kam. Alle seine übrigen Schöpfungen dienten mehr der äussern Wohlfahrt und der erhöhten Bildung seiner Zeit und seines Volks und der Herrlichkeit des Königtums. Neben diesem Gotteshausbau schuf er noch viele andre Prachtbauten zur Verherrlichung der königlichen Würde, zur Verschönerung, zum Nutzen und zum Genuss in Jerusalem und im ganzen Land; grosse Festungswerke in Jerusalem und Festungen im ganzen, grossen Reich, Handelsstädte, Karawansereien und Magazine; dem See- und Landhandel gab er einen mächtigen Aufschwung; mit den fernsten Nationen knüpfte er Verbindungen an und erweiterte dadurch den Gesichtskreis seines Volkes mächtig; Reiterei und Streitwagen, bisher von Israel verabscheut, machte er zum erstenmal im Lande heimisch, nach ägyptischem Muster; in Pracht und Glanz der Hofhaltung, in übermässiger Ausdehnung des Harem und sonstigen Abzeichen der königlichen

Würde suchte er die Herrscher der grössten Reiche zu übertreffen; durch die Tribute der unterworfenen Völker und durch den Handel brachte er einen Reichtum in das Land, wie ihn Israel noch nie besessen hatte (10, 21. 27); durch strenge Regierung und wohlorganisierte Verwaltung (Statthalter oder Finanzbeamte in den Stämmen ausser Juda) hielt er die Unabhängigkeitsgelüste der Stämme und Bezirke machtvoll nieder und war im besten Zug, einen streng einheitlich regierten Staat zu schaffen. Durch seinen Kunstsinn hat er dem israelitischen Geist ganz neue Richtungen gegeben; alles, was das Leben verschönert, hat er gepflegt und den Sinn dafür angeregt; seine Liebe zu sinnender Betrachtung und zu tieferer Erkenntnis aller Dinge vertiefte sich ebenso in die heimische Religion, wie sie die Anfänge weltlicher Wissenschaften (1. Reg. 5, 13 hebr. Text) bei ihm und bei andern hervortreiben wollte, und ihm den Beinamen des Weisen für alle Zeiten sicherte. Man kann es nicht leugnen, die Änderung, die durch die beiden grossen Könige und besonders während der langen Friedensregierung Salomos mit dem Volke vorging, ist eine gewaltige: Israel steht machtvoll unter den Völkern da und will auf allen Gebieten des Geisteslebens mit den gebildetsten Nationen der Zeit in edlen Wetteifer eintreten.

Auch im religiösen Leben müssen doch Früchte erwachsen sein: der Mosaismus wurde nicht bloss durch äusserliche Auktorität gehandhabt, sondern drang auch in Herz, Geist und Leben vieler tief ein, wirkte darin reinigend, weihend und erhebend. Zeugnis dessen sind uns die mancherlei herrlichen Sittengemälde und Lebensbilder aus jener Zeit in den Samuelis-Büchern, Zeugnis vor allem die authentischen Denkmäler des inneren geistigen Lebens, die uns von David und Salomo selbst noch erhalten sind. In den neuen Liedern, wie sie David, der Vater der Psalmpoesie, sang und singen lehrte, in den Weisheitssprüchen, welche der sinnende in die Erkenntnis der Wahrheit und Trefflichkeit seiner Religion vertiefte Geist Salomos und anderer, die hierin mit ihm wetteiferten, produzierte, treten uns von der Heilskraft des Mosaismus wirklich durchgeistete und durchleuchtete Seelen entgegen. Mit Macht regte es sich allenthalben, die grossen, fruchtbringenden Gedanken des Mosaismus, welche man jetzt wie neu, wie zum zweiten Male entdeckt hatte, und die sittlich bildenden und beseligenden Kräfte, die man aus denselben gezogen und an

sich erfahren hatte, auch in schriftlichen Kunstwerken niederzulegen und zum Nutzen und Dienst der Gemeinde zu verbreiten.

Diese Zuhilfenahme der Schrift oder die litterarische Thätigkeit nimmt einen neuen bedeutenden Aufschwung, namentlich in dem ruhigen und friedlichen Teil der Herrschaft Davids und der Herrschaft Salomos, und wird von da an ein Hauptmittel zur religiösen Erziehung des Volks. Im Vollgefühl des Volks von seiner Machtstellung unter den Nachbarn geht ein gewisser Schwung und Stolz, ein Gefühl des Glückes und der Befriedigung mit den heimischen Verhältnissen durch diese Zeit. Und was nicht zu vergessen ist, dabei noch die volle rechte Geistesfreiheit und Beweglichkeit. Trotzdem dass jetzt im Recht und Gottesdienst sich festere Ordnungen bildeten, so hat doch jeder Einzelne nach seiner Individualität noch die volle Freiheit des Denkens und Anschauens (David hat auch Nichtleviten zu Priestern 2. Sam. 8, 18. 20, 26)[1]; sogar die alte Freiheit der Kultusorte geht trotz der überragenden Bedeutung die der Centraltempel durch den Glanz des Kultus mehr und mehr gewinnt, noch ganz unbefangen fort; nirgends Herrschaft des Buchstabens, nirgends die Ängstlichkeit einer von überall her Gefahr für die Religion fürchtenden Zeit. — Es ruhte allerdings also ein grosser Segen auf diesem Königtum, auf den Regierungen dieser beiden echt theokratischen Könige. Und mit grosser Sehnsucht blickten die späteren Jahrhunderte auf diese David-Salomo-Zeit, wie auf ein entschwundenes Ideal zurück.

Und doch nagte schon unter Salomo der Wurm an dieser ganzen Herrlichkeit. Denn wie schon aus der obigen Darstellung deutlich sein wird, Salomo oder das Königtum in Salomo geriet auf Abwege, und dass diese Abwege nicht ungestraft eingeschlagen werden konnten, das ist wieder das schönste Zeugnis für die gött-

---

1) David war Henotheist 1. Sam. 26, 19, und die religiöse Denkweise war immer noch altertümlich einfach. David hat unbedingtes Vertrauen zum Gotteswort der Priester und Propheten; aber er hört auch in dem Rauschen der Gipfel der Baka-Bäume Jahwes Anwesenheit 2. Sam. 5, 24; in grossem Landesunglück sieht man Jahwes Zorn 2. Sam. 24 u. 21; aber der ist sühnbar durch Busse und Opfer 2 Sam. 24, 17 ff.; 1. Sam. 26, 19, selbst durch barbarische Sühnen (wie die Hinopferung der 7 Bastarde Sauls) 2. Sam. 21, 1 ff. Ebenso in jedem Unfall, der ihn selbst trifft, sieht er unmittelbar Gottes Hand (1. Sam. 22, 3; 2. Sam. 16, 10 f.).

liche Macht der Religion, die in diesem Volke lebte. Salomo blieb gewiss im besten Einvernehmen mit Natan; nach 1. Reg. 4, 5 scheint er zwei von Natans Söhnen zu Ministern gemacht zu haben. Aber Natan war viel älter als Salomo; er scheint bald gestorben zu sein, und dass späterhin andere Propheten ihn beraten hätten, davon lesen wir nichts. Salomo war auch in seiner früheren Zeit ein sehr gottesfürchtiger Herrscher (vgl. 1. Reg. 3 sein Gebet in Gibeon), sorgte für die Religion (Tempelbau und Einweihung), hielt die Gebräuche derselben (1. Reg. 9, 25 hielt er 3 mal im Jahr an den drei hohen Festen grosse Opferfeierlichkeiten); er lebte mit seinem Geist ganz in der Religion Jahwes (vgl. die Sprüche), so dass er keines prophetischen Mahners mehr zu bedürfen schien. Aber mit der Zeit wurde ihm seine hohe königliche Machtstellung zur Versuchung, in der er nicht bestand. Er kam mehr und mehr in eine rein weltliche Richtung hinein und verweltlichte. In Glanz, Pracht und Verherrlichung des Königtums konnte er nicht genug bekommen; Ägypten, das durch Bande der Verwandtschaft ihm befreundete Ägypten, nahm er sich zum Muster. Rosse, Wagen, Festungen, Schätze mehren war gegen die bisherige schlichte Sitte, und ist noch den späteren Propheten ein Greuel (Mich. 5, 9. 10; Jes. 2, 7; Zach. 9, 10; auch Ps. 20, 8; Deut. 17, 15—17). Die Idee eines Jahwereichs verkehrte sich ihm allmählich in die Idee eines Weltreichs, eines streng monarchisch regierten Staats: darum zog er die Zügel des Regiments straffer an, als nötig, und als mit dem theokratischen Freiheitsgefühl des echten Israeliten verträglich war (1. Reg. 12, 4). Er stand dem Volk nicht mehr so nah, mischte sich nicht mehr so unter das Volk wie David, der bis an sein Ende ein Mann des Volkes blieb. Für seine Menge Bauten und Kunstschöpfungen musste er ungewöhnliche Forderungen an das Volk stellen, dasselbe sogar zu persönlichen Leistungen und Fronden herbeiziehen 11, 28. 5, 27. 28. Dem König Hiram von Tyrus trat er gar, um ihn bezahlt zu machen, 20 galiläische Ortschaften ab (9, 10—14).

Es erfüllte sich, was Samuel (1. Sam. 8, 11—18) geahnt hatte. Wenn schon an einen David die Versuchung eines weltlich militärischen Staates stark herantrat (2. Sam. 24 die Erzählung von der Volkszählung zum Zweck einer strammen militärischen Organisation), er aber durch ein grosses Landesunglück,

eine grosse Pest, sich noch rechtzeitig warnen liess, so hat dagegen der pracht- und machtliebende Salomo nicht mehr widerstanden. So im Zuge zur Verweltlichung kam er auch unter die Gewalt der Sinnlichkeit und Üppigkeit: in der Ausdehnung der Vielweiberei war schon David sehr weit gegangen, und all sein häusliches und fürstliches Missgeschick steht damit im Zusammenhang durch den Fluch, der auf der Polygamie überhaupt lastet; Salomo aber überschreitet in der Mehrung des Harems alle Grenzen (Cant. 6, 8. 9; 1. Reg. 11, 3). Es mag auch dies nach seinen Begriffen zu den Abzeichen eines grossen glanzvollen Königshauses gehört haben, und es mag Politik von ihm gewesen sein, fast aus allen unterworfenen Völkern seines Reichs und von den befreundeten Höfen Weiber zu nehmen (Ägypten, Sidon, Moab, Ammon, Edom, Hetiter), aber das nationale und religiöse Gefühl seines Volkes verletzte er dadurch aufs empfindlichste, vielleicht empfindlicher als durch seine übrige Grossmächtigkeit, und er selbst kam jedenfalls dadurch in die sinnliche und fleischliche Richtung immer tiefer hinein.

Was Wunder nun, dass er auch in Sachen des Glaubens und der Religion allmählich laxer und gleichgültiger wurde? Gewiss hat es ihm, dem hochgebildeten Mann, staatsklug gedäucht, in Religionssachen gegen die mancherlei unterworfenen Völker tolerant zu sein[1]), er mag auch aufgeklärt und gebildet genug gewesen sein, um zu wissen, dass Zwang in diesem Gebiet nicht angebracht sei, aber zu weit ging er, und dem frommen Gefühl seines Volkes, das bisher im Namen Jahwes seine Kriege gegen die Heiden gekämpft hatte, gab er den schlimmsten Anstoss, wenn er selbst in seinen reiferen Jahren südöstlich von Jerusalem am Ölberg der phönikischen Astarte, dem ammonitischen Milkom und moabitischen Kemosch Heiligtümer bauen liess (1. Reg. 11, 5 und 2. Reg. 23, 13). Dass daran alle strenger Gesinnten sich stiessen versteht sich von selbst, wenn gleich diese Tempel, so zu sagen, ein stehendes Wahrzeichen seines angestrebten Weltreichs, bis auf Josias Zeit dort stehen blieben. „Die Weiber neigten sein Herz“, sagt 1. Reg. 11, 4; die Sinnlichkeit und Eitelkeit führte

---

1) Die Einsicht in Gottes Wesen war damals noch nicht so weit, dass man den Göttern der andern Völker keine reale Existenz zugeschrieben hätte.

auch noch in die Abgötterei hinein, wenigstens in die Konnivenz gegen dieselbe. Und so sehen wir denn gegen Ende seiner Herrschaft die neu auftretenden Propheten (Aḥia, Schemaja) gegen ihn und sein Haus gewandt; der Prophetenzögling ist nun, als verweltlichter betagter König, ein von den Propheten Verworfener (1. Reg. 11, 11—13). Und dass die Propheten auch hier nur dem Gewissen des Volkes Worte liehen, und alle rechtschaffenen Israeliten ebenso dachten, wie sie, das lehrt die folgende Geschichte. Der Totengräber dieser salomonischen Herrlichkeit, Jerobeam Sohn Nebâts aus Ṣerêda im Stamm Ephraim, stand schon bereit. Nicht ohne Gottes Zulassung, vielmehr nach Gottes Willen: dem Zug zum (von den Heiden nicht innerlich geschiedenen) Weltstaat hin wollte Gott für immer einen Riegel vorschieben, darum zertrümmerte das davidisch-salomonische Reich nach kurzer Blüte. Die Aufgabe, die Gott dem Volk Israel gegeben hatte, lag wo anders.

§ 20. Die 3½ Jahrhunderte des geteilten und untergehenden Reiches 938—586.

a) Die Gesichtspunkte zur Beurteilung der Reichstrennung. Beim Fortschreiten auf der Bahn Salomos wäre das Königtum einfach in den gewöhnlichen orientalischen Despotismus versunken und hätte sich im Bewusstsein des Volks der Grossmachtsberuf an die Stelle des Gottesvolkberufs unterschoben, da machte Gott den Riss in das einheitliche Reich, schwächte es durch die Teilung, setzte den Gedanken an die Behauptung eines rein weltlichen Reichs ein Ende und wies die getrennten Teile in ihre eigentliche Aufgabe zurück, nämlich an der Verwirklichung der Idee eines Gottesvolkes zu arbeiten, das unter ihnen niedergelegte Gut der wahren Religion der Welt zu erhalten und fortzubilden; jeder Teil in seiner Weise sollte das thun, und beide sich ergänzend. Die Auflösung der Reichseinheit, obwohl an sich ein Unglück, über das alle Patrioten nur klagen konnten (z. B. Jes. 7, 17), war und wurde so doch in Gottes Hand ein Mittel zur Verwirklichung seines Plans mit diesem Volk.

Das ist der höchste Gesichtspunkt für die Beurteilung dieser Reichsteilung, welchen auch die Bibel selbst geltend macht, indem sie anerkennt und ausspricht, dass in ihr eine göttliche Fügung

sich verwirklichte 1. Reg. 12, 15. 22—24. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass diese Teilung geschichtlich durch die Fehler und Sünden der Menschen herbeigeführt wurde, denn diese sind eben nur, wie immer so auch hier, in der Hand Gottes ein Mittel zur Realisierung seiner Zwecke. Dass schon unter Salomo eine starke Unzufriedenheit des Volkes über seine Missregierung besonders in den nördlichen Stämmen gärte, ist schon § 19 am Ende bemerkt, und geht unter anderem aus 1. Reg. 12, 4 hervor. Einer der jüngeren Propheten, Ahia aus Silo in Ephraim, erkannte schon lange vor Salomos Ende den kommenden Riss und in dem von Salomo zum Oberfronvogt des Josephstammes gesetzten Jerobeam von Ṣerêda in Ephraim den künftigen König Israels, scheute sich auch nicht, das als ein Gotteswort gegen diesen auszusprechen, nur dass Jerobeam, anders als einst David, mit einem Versuch des Aufruhrs sogleich Ernst machte, und deshalb, von Salomo verfolgt, ausser Landes, nach Ägypten zu König Schischaq von der XXII. Dynastie, fliehen musste (1. Reg. 11, 26—40). Aber nach Salomos Tod kam die Gärung allgemein zum Ausbruch. Auf dem Landtag von Sichem, wo die Anerkennung des neuen Königs vor sich gehen sollte, stellten die Ältesten von Israel die Forderung einer weniger (durch Fronen und andre Lasten) drückenden Regierung; als Rehabeam übermütig und bethört diese abschlug, erscholl das Wort: „Was haben wir für Anteil an David, was für Erbe an Isais Sohn? Zu deinen Zelten, Israel! nun sorge für dein Haus, David!“ Es ist derselbe Ruf, der schon bei Schebas Aufstand gehört worden war; die versammelten Stände machten Jerobeam zum König, und nur Juda mit einem Teil Benjamins blieb dem Davidhaus treu.

Der Versuch Rehabeams, mit Waffengewalt die Abtrünnigen zu unterwerfen, wurde durch den Propheten Schemaja vereitelt, welcher das Ereignis für eine göttliche Schickung zum Gericht und zum Heil erklärte (1. Reg. 12). Die Teilung war vollbracht und alle die vielen Versuche, welche jeder von beiden Teilen machte, den andern an sich zurückzubringen, bis auf Omri und Josaphat, also durch etwa 60 Jahre hindurch, blieben erfolglos. Die menschlichen Fehler aber, welche die Teilung herbeiführten, waren hienach einerseits der hochfahrende, herrische Geist des von seinem eigentlichen Beruf abgefallenen Königtums, speziell Rehabeams, andrerseits der Geist der Empörung und der Zwie-

tracht der 10 Stämme. Wenn gleich nämlich die Propheten Ahia und Schemaja diesen Abfall der 10 Stämme als eine gerechte Gottesstrafe für das Davidshaus erklären, so hört darum auf seiten dieser 10 Stämme der Abfall selbst nicht auf, eine Verschuldung zu sein; der Prophet Hosea, welcher schon den grössten Teil der Geschichte des nördlichen Reichs hinter sich hatte, bringt das auf seinen schärfsten Ausdruck, wenn er sagt: Sie forderten einen eignen König, Gott gab ihnen einen eignen König, aber in seinem Zorn, also ihnen zur Strafe, Hos. 13, 11. Bei allen gerechten Klagen über Beeinträchtigung ihrer Freiheiten und Einführung eines unisraelitischen Königtums, die diese Stämme zu haben glaubten, war es schliesslich doch der Geist des Hochmuts und der Unbändigkeit, der Geist der Eifersucht auf Juda und das Davidshaus, der die Sache zur Reife und Entscheidung brachte; es war dieselbe Eifersucht, welche schon von Beginn der Richterzeit an (§ 17) die Nordgruppe von der Südgruppe trennte, welche dann nach Sauls Tod zu einer faktischen 7½jährigen Reichsteilung geführt hatte, welche auch unter David selbst im Gefolge des absalomischen Aufstandes zu hellen Flammen sich entzündet hatte (2. Sam. 19), und nur unter Salomo gewaltsam niederzuhalten war.

b) Die Eigentümlichkeiten beider Reiche. Das nördliche Reich erschien von Anfang an als das wichtigere; die weitaus grösste Masse von Gesamtisrael gehörte zu ihm; es hatte geschichtlich die ruhmvollsten Erinnerungen für sich; der Name des Gesamtvolkes Israel ging auf es über, während die mehr verächtliche Benennung Reich Ephraim (von Jesaias und Hoseas Zeiten an) erst da aufkommt, wo die östlichen Stämme schon verloren gingen, und nur der tonangebende Stamm Ephraim noch intakt war. Da ausserdem dieses Reich, auch nach dem Sinn der Propheten, zur Abwehr aller der Neuerungen Salomos bezüglich der Religion und der Freiheit des Volks und zum Schutz der echt israelitischen Sitte gegen die Nachahmung des Auslandes gestiftet war, so schien es wirklich die Fortsetzung des davidisch-salomonischen Reichs und der eigentliche Träger des eigentümlich israelitisch-religiösen Lebens zu werden, wie man von dort aus die Judäer offiziell immer nur als die Sezessionisten, als die aus der Gesamtheit ausgetretenen, betrachtete (noch Dt. 33, 7). Dass in diesen nördlichen Stämmen ein herrlicher Fonds

geistiger Kräfte und guter altisraelitischer Sittlichkeit und Frömmigkeit fortlebte, kann nicht bezweifelt werden. Die Prophetie regte sich dort mit aller Macht, und auch die an Zahl und Umfang freilich spärlicheren, aber an Inhalt um so eigentümlicheren Litteraturreste dieses Reiches (besonders B im Pentateuch, und wichtige Stücke in den ältesten Geschichtsbüchern Jud., Sam., Reg., Hosea u. a.) geben uns noch eine Vorstellung von den schönen Kräften, die dort wirksam waren. Und selbst die Propheten des südlichen Reichs haben zu allen Zeiten in diesem Israel einen echten und integrierenden Bestandteil des Gottesvolks anerkannt.

Und dennoch hat dieses Reich sein anfängliches Übergewicht für die Entwicklung des Gottesreichs sehr bald verloren, und hat seine Geschichte gerade das Gegenteil von dem zu Tage gefördert, was man von ihr erwarten konnte. Denn es baute sich auf falschen Prinzipien auf. Sein Grundfehler war, dass es auf das Prinzip des Dynastienwechsels gegründet war. Wenn jede Verirrung oder Untüchtigkeit des jeweiligen Königs mit der Aufstellung eines neuen Königshauses geheilt werden soll, so ist der Königswechsel kein Ende: das zeigt die Geschichte dieses Reiches. Der Dynastienwechsel aber kann so wenig die Rechte und Freiheiten des Volks sichern, dass er vielmehr notwendig dieselben gefährden und endlich unterdrücken muss: denn jeder thatkräftige Emporkömmling, weil er immer die Gefahr des Sturzes im Hintergrund lauern sieht, wird durch Verstärkung seiner Macht auf Kosten des Volks dieser Gefahr vorzubeugen suchen, und die Revolutionen ohnedem, durch welche der Dynastienwechsel zu stande kommt, werfen den Rechtszustand um. Mit vollem Recht findet daher Hosea den Grundfehler dieses Reichs in seinem Abfall von dem gottgesegneten Davidshause (Hos. 8, 4. 13, 1: als Ephraim Aufruhr redete, sich erhob in Israel, da starb es = verfiel dem Todesprozess). Und unwillkürlich hat so die Bibel in der Geschichte dieses Reiches auch grosse ewig gültige Lehren über das politische Verhalten aufgestellt, welche von den christlichen Völkern mehr Beachtung verdient hätten, als sie wirklich erfuhren.

Das andre Grundgebrechen dieses Reichs lag in seiner falschen religiösen Freiheit, dem eigentlichen Seitenstück zu seiner falschen politischen Freiheit. Indem die nördlichen Stämme Jerusalem und das Davidhaus und sein Heiligtum, den Tempel,

verliessen, gaben sie zugleich alle die guten Errungenschaften der davidisch-salomonischen Periode auf, namentlich die geordnete Handhabung des Jahwedienstes an dem Tempel, und fielen in die mehr sinnlich freie Art der Richterzeit zurück, aber jetzt nicht mehr in naiver Weise, sondern in bewusster Abtrünnigkeit. Nach 1. Reg. 12, 28—33 war es der König Jerobeam selbst, welcher aus Staatsklugheit, um den Gegensatz gegen das davidische Reich zu schärfen und den Riss klaffender zu machen, auf der Süd- und Nordgrenze seines Reichs, in Betel und Dan [1]), eigene Reichsheiligtümer schuf, wo Gott unter dem Bilde eines goldenen Kalbes verehrt wurde, und zugleich — entsprechend den Ernteverhältnissen des Nordens — die Festordnung änderte und neue Priester schuf 1. Reg. 12, 31, so dass die treueren Anhänger des Gesetzes aus dem Levistamm sich nach Juda zogen 2. Chr. 11, 13 ff. Und ohne Frage fällt die Hauptschuld bei dieser Neuerung auf den König. Aber der König hätte das nicht thun können, wenn nicht das Volk damit einverstanden gewesen wäre oder es sich hätte gefallen lassen. Vielmehr wie die politische Abtrennung ihren Wurzeln nach auf den uralten Gegensatz zwischen Joseph- und Judastamm zurückgeht, so thut sich auch in dieser Neuerung nur ein längst bestehender Kampf zweier Richtungen in der Auffassung des Göttlichen kund, welcher von den Tagen Moses an die Gemeinde zerklüftete, und welcher uns um so weniger in Erstaunen setzen darf, als ja sogar in der christlichen Kirche, wenn auch etwas feiner, derselbe Gegensatz wieder hervorbrach. Man muss sich derlei Gegensätze nicht so zufällig oder durch die Willkür einzelner hervorgerufen denken; sie liegen in der Menschennatur selbst begründet, und es ist von der allergrössten Wichtigkeit, dass das alte Volk selbst den Gegensatz zwischen der geistigen und sinnlichen Auffassung Gottes, der feiner oder gröber zu allen Zeiten wiederkehrt, schon mit vollkommen klarem Bewusstsein durchgekämpft und für alle Zeiten erwiesen hat, wohin die eine und die andre führt [2]).

1) Betel und Dan waren älter als das jerusalemische Heiligtum, und indem Jerobeam auf sie zurückgriff, konnte er sich doch auf die vordavidischen Zeiten berufen.

2) Es ist Verkehrtheit von den neueren Geschichtskonstrukteuren, wenn sie meinen, dass damals die sinnliche Richtung noch ganz naiv und ohne Bewusstsein ihres Gegensatzes gewesen sei, oder ausschliesslich ge-

Gewiss waren auch unter den Nordstämmen noch einzelne genug, welche vielmehr an dem strengen mosaisch-geistigen Gottesbegriff festhielten; obwohl der erste Prophet, der gegen diese Jerobeamsche Reichsreligion sprach, ein Judäer war (1. Reg. 13), so hat doch auch der alte Ahia von Silo deshalb dem Jerobeam seine Verwerfung angekündigt (1. Reg. 14). Und wenn wir gleich sonst wenig von einem nachdrücklichen oder ausdrücklichen Kampf der vielen Propheten dieses Reichs gegen den Bilderdienst lesen; wenn gewiss viele der geringeren Propheten alle Opposition dagegen aufgaben; wenn selbst Propheten wie Elia und Elisa in ihrem Kampf gegen das noch grössere Übel des Baalskults das kleinere Übel übersehen mussten: so hat doch schliesslich, wie Amos aus Juda, so Hosea aus Israel in diesem Bilderkult das zweite Grundübel des nördlichen Reichs klar erkannt und gerügt (Am. 4, 4. 5, 5; Hos. 8, 5. 10, 5 ff. 13, 1. 2). In der That kann der Mensch nicht ungestraft den geistigen Gott in das Gebiet des Sinnlichen herabziehen; er entleert damit die Gottesidee ihres ethischen Gehaltes; sie verliert für ihn ihre heiligende, erhebende, züchtigende und reinigende Kraft; Gott sinkt ihm zu einem heidnischen Götzen herab, der keine höheren Ansprüche an den Menschen macht. Das weist die Geschichte des nördlichen Reichs aus: sein Bilderdienst wurde ihm die Brücke zum Übergang ins eigentliche Heidentum; der heidnische weltliche Sinn und die heidnische Unsittlichkeit bemächtigte sich seiner und führte den frühzeitigen Untergang dieses Staats herbei, wie das der deuteronomische Verfasser des Königsbuches bei jeder einzelnen Königsregierung dieses Reiches ausdrücklich bemerkt hat. Beide Grundfehler aber dieses Reiches, sowohl der Dynastienwechsel als der Bilderdienst, standen zuletzt im innigen Zusammenhang mit dem ganzen Charakter dieser nördlichen Stämme, besonders des leitenden Josephstamms. Viel stärker gemischt mit den kenaanäischen Landesbewohnern als Juda und in den üppigsten Teilen des Landes wohnend, hatten sie auch viel von der geistigen Art der Kenaanäer in sich aufgenommen, neigten zur falschen Freiheit und Ungebundenheit, waren beweglicher, unruhiger, lebensfroher und leichtsinniger, aber auch vielseitiger, wogegen der Stamm Juda, von

---

herrscht hätte und die andre Richtung erst viel später zum Durchbruch gekommen sei.

jeher von den Fremden abgesonderter, und auf minder ergiebigem, rauherem Boden mit halb arabisch-nomadischen Bestandteilen, mehr ernst, ruhig, tiefsinnig, in sich gekehrt, und in seinem ganzen Wesen strenger und herber, aber auch einseitiger war.

Das südliche Reich dagegen trotz seiner Kleinheit und trotz der Verkehrtheiten der nächsten Nachfolger Salomos, hatte neben dem eigentümlichen Charakter seines Volks den doppelten Vorzug einer festen, unveränderlichen Dynastie glorreicher Erinnerungen, welche sich, wunderbar genug für jene Zeiten, durch alle die 3½ Jahrhunderte ihres Bestehens hielt, welche den wilden Geist des Aufruhrs, der inneren Zwietracht und der Soldatenherrschaft nicht aufkommen liess sowie eines festen, prachtvollen Heiligtums mit gesetzlich wohl geordnetem Kultus und einer einflussreichen und zahlreichen, in der Hauptsache doch immer für die Aufrechterhaltung der mosaischen Formen und Gesetze wirkenden Priesterschaft, im ganzen also festere Fundamente des staatlichen und religiösen Lebens, des Rechts und der Sitte. Wohl konnten auch hier durch die Fehler der Regierenden starke Rückschritte und Schwankungen vorkommen, aber es bedurfte keiner Revolution, sondern nur der Reformation, um den Staat wieder in das rechte Geleise zu bringen, eine Reihe trefflicher Könige, im Einvernehmen mit den Propheten, fasste das höchste Ziel fest ins Auge, und so hat es auch sein Leben um etwa 130—140 Jahre länger gefristet als das andre Reich. Bei dieser mehr ruhigen Entwicklung innerhalb geordneter Zustände, war es auch den Vertretern der echten Gottesfurcht, vor allem den Propheten, möglich, von Anfang an sozusagen mehr ins Feinere zu arbeiten, die Gotteserkenntnis zu vertiefen, die ethischen Forderungen und die Endziele der mosaischen Religion schärfer herauszustellen, die Unzulänglichkeiten hergebrachter Gewohnheiten einzusehen, die köstlichen Blüten der ATl. Religion, die uns in der grossen Litteratur der Königszeit erhalten sind, hervorzulocken [1]. Und so ist, obwohl das nördliche Reich der eigentliche Lebensherd des Volkes sein wollte, schon während des Be-

1) Auch im nördlichen Reich hat diese feinere, geistigere Richtung ihre Vertreter gehabt (z. B. Hosea), aber diese letzte israelitiche Prophetie ist sichtlich nach dem Muster der judäischen gebildet: die judäische ist vorangegangen. Die Neueren sagen umgekehrt: Jesaia habe sich nach Hosea gebildet.

standes des Nordreichs das südliche mehr und mehr zum Mittelpunkt und Angelpunkt der ferneren Religionsentwicklung geworden, vollends nach dem Untergang des Nordreichs (wie es auch nach dem Exil wieder der Kern des neuen Volkes wurde). In Jerusalem wohnt Gott; von Zion aus offenbart er sich, auf Zion hat er einen Herd; in Zion ist der unzerstörbare Grund kostbarer Gründung gelegt; auf dem hier gelegten Grund wird er weiter bauen; aus Davids Haus wird der Vollender des Gottesreichs kommen; nach Zion werden einst die Völker wallen, um Recht und Lehre zu holen. Diese und ähnliche prophetische Sätze sind ebensoviele Beweise für die Wahrheit, dass das ganze Schwergewicht der religiösen Entwicklung schliesslich nach diesem Reiche hinfällt.

Freilich ist auch dieses Reich, wenn gleich langsamer, schliesslich demselben Siechtum und endlichen Untergang anheimgefallen, wie das nördliche. Die in religiösen Dingen freiere, leichtsinnigere, sinnliche oder heidnische Partei hatte seit Salomo und Rehabeam hier doch auch immer ihre Anhänger und bekam durch Ansteckung von andern Reichen her immer neue Nahrung Mich. 1, 13; sie konnte nur vorerst nicht zu einem entschiedenen Sieg gelangen, wie im nördlichen, oder musste, wenn sie durch das Königtum gesiegt hatte, bald wieder weichen. Aber seit dem IX. und VIII. Jahrhundert, als Israel-Juda mehr in den Strom der vorderasiatischen Reichsgeschichte hineingezogen wurde (zuerst Syriens, dann Assyriens); als unter der Ruhe und machtvollen Sicherheit langer glücklicher Regierungen eine stark materialistische Sinnesrichtung grossgewachsen war; und als zugleich mit dem Vordringen der neuen assyrischen Weltmacht das Reich sich in ganz neue Verhältnisse hineingestellt sah, und man an der siegreichen Macht Jahwes zu zweifeln begann, da wurden die inneren Schwankungen und Kämpfe stärker und immer stärker. Zweifel, Unglaube und Weltsinn untergruben die Fundamente; im Angesicht der zermalmenden Macht asiatischer Militärstaaten und mit dem Weichen des äussern Glücks wich bei den Massen auch das Vertrauen auf den Gott Jahwe und die Zulänglichkeit der rein geistigen Mittel; man meinte die Götter der Sieger seien die stärkeren und verehrte sie (zumal die assyrischen, später ägyptischen, babylonischen). Der Hang zum Naturdienst, zumal dem ostasiatischen, brach immer stärker hervor, und die bloss äussere Handhabung

des Gesetzes konnte dem Volk die verlorne Lebenskraft nicht wieder ersetzen. Unter den inneren Kämpfen der mancherlei verkehrten Richtungen wurde es eine leichte Beute der Weltmacht. Aber gerade durch jene Erscheinungen und im Kampf gegen sie wurde die Prophetie auf ihren Platz gerufen, welche die religiösen, sittlichen und sozialen Schäden als den Grund dieser politischen Missgeschicke erkannte und die Gotteserkenntnis vertiefte, die alte Mosereligion zu dem bewussten ethischen Monotheismus fortentwickelte. Aber wenn auch dieses kleine Reich als Volksstaat sterben musste, und den Gerichtstod starb, dennoch war in ihm, vermöge seiner bessern Prinzipien, auf die es gegründet war, soviel guter Rest übrig, dass es eine Auferstehung in neuer Form feiern durfte. Das schützende Haus des selbständigen Königstaats wurde nicht zerschlagen, ehe der Bewohner so weit herangewachsen war, dass er auch ohne ein solches in der weiten Völkerwelt sich forterhalten konnte.

c) Die Geschichte dieser beiden Reiche im Einzelnen kann ich hier nicht verfolgen; es sollen nur die Stadien, in welchen dieser geschichtliche Prozess verlief, etwas skizziert werden.

Im nördlichen Reich in seinem ersten Jahrhundert bis 842, bis zur Revolution des Jehu, traten zwar die politischen Folgen, nämlich die Schwäche nach aussen, in den vergeblichen und unglücklichen Kämpfen mit Juda, mit den Philistern, vor allem mit dem bald erstehenden schlimmsten Dränger, dem damascenischen Syrien, und im Zusammenhang damit der wiederholte Wechsel der Königshäuser sofort hervor und waren ebensoviel ernste Mahnungen an das Volk über die Verkehrtheit dieser Wege; aber die ernsten religiösen Folgen des Abfalls machten sich erst unter dem dritten Königshaus, dem Hause Omri, fühlbarer geltend. Omri war, wie sein Sohn Ahab, politisch ein bedeutender und energischer Fürst, der der Syrer, die ihm schon auf dem Nacken lagen, sich gut erwehrte, die Moabiter Kemošmelek und Mēša zurückdrängte, und im Hinblick auf die heranziehende assyrische Gefahr statt Krieg vielmehr Frieden und Bündnisse mit Juda sowohl als den Phönikern schloss und so dem Bruderkrieg ein Ende machte. Aber gerade unter dem zweiten Regenten der Dynastie, Ahab, trug die Verschwägerung mit dem syrischen König Etbaal, dessen Tochter Izebel er heiratete, schlimme Früchte, indem er dem Bündnis und seiner Frau zu lieb dem tyrischen

Baal in Samaria einen grossen Tempel mit Masseba und Aschera baute und eine zahlreiche Priesterschaft dabei anstellte, bereits auch den Versuch der offenen Einführung der phönikischen Baals- und Astartereligion, also Einführung einer Art Mischreligion in Israel, wagen konnte und wagte, obwohl er Jahwe-Bekenner blieb (seine Kinder Ahasja, Joram, Atalja sind nach Jahwe benannt).

Indessen diese Wandlungen, die geeignet waren, den Israeliten das, was allein ihre besondre nationale Existenz ausmachte, zu nehmen, riefen doch noch den Kampf und Widerspruch aller besser Gesinnten und tiefer Gegründeten hervor. Es ist höchst merkwürdig, welche Fülle von Propheten (נְבִיאִים heissen sie) gerade dieses erste Jahrhundert des Zehnstämmereichs hervorbrachte. Die Religion protestierte durch diese Propheten gegen das Treiben der Könige, und weil es an einer geordneten Priesterschaft fehlte, welche diese Aufgabe übernahm, so fiel sie den Propheten zu (nach Am. 2, 11. 12 auch eine der Bezeugungen Gottes an sein Volk). Seit der gewaltigen Erregung in Samuels Zeit sind sie nie mehr in solchen Massen aufgetreten; nur ab und zu lesen wir von einzelnen, z. B. Ahia gegen das Haus Jerobeams, Jehu (1. Reg. 16, 1 ff.) gegen das Haus Baesa. In Menge treten sie uns entgegen unter Ahab (1. Reg. 18, 4), und wenn viele derselben der Bildverehrung Jahwes gegenüber vielleicht mehr, als sie durften, Entgegenkommen zeigten, so waren sie doch um so entschiedener bei der Hand bei der neuen Bedrohung des Volks durch das Gebaren Ahabs und der Izebel. Freilich vom Volk, das auf beiden Seiten hinkte, Jahwekult und Baalskult vereinigen zu können glaubte, bereits wenig unterstützt, erlagen die meisten der Verfolgung des Königtums oder mussten sich zurückziehen. Nur Elia von Tisbe, ein Mann Gottes voll Feuer und Kraft, die grösste Heldengestalt unter allen Propheten, brennend von flammendem Zorneseifer für die geschändete Ehre des Gottes der Gemeinde und für das Recht gegen das offenbare Unrecht, von dessen gewaltiger Grösse die erhaltenen Erzählungen nur andeutende Winke geben, beim Volk hochangesehen, bei Hofe gefürchtet, stand mutvoll im Kampf, und erfocht, vor allem durch jene herrliche Glaubensthat am Karmel (1. Reg. 18), den glänzendsten Sieg gegen den abgöttischen Hof und das lau gewordene Volk. Ahab und der Hof mussten es geschehen lassen, dass man wieder frei und öffentlich Jahwe diente. Auch die Propheten

traten jetzt wieder in Menge hervor; sogar beim König hatten sie Zutritt (1. Reg. 20, 13. 22. 28). Ein Haufen von 400 erscheint auf einmal in freundlichem Verkehr mit dem König (22, 6), freilich ohne sich zu bewähren; der eine Micha ben Jemla (22, 8 ff.) konnte sie alle beschämen. Bei der fortwährenden Hinneigung des Hofes und der Nachfolger Ahabs zum kenaanäischen Heidentum liess endlich Elias grosser Schüler Elisa im Namen seines Gottes den Feldherrn Jehu zum König salben, welcher denn auch das aufgetragene Strafgericht über das abgöttische Königshaus vollzog und mit dem Schwert in der Hand alle Spuren der fremden Dienste aus dem Reich und Volk vertilgte. So gewaltig hat die bessere Religion gegen das fremde Heidentum reagiert, und noch einmal alles im Reiche auf den Punkt zurückgeführt, auf dem es unter Jerobeam angefangen hatte; dem Volk mit Gewalt eine andere Religion aufzudrängen, hat in diesem Reich später nie mehr ein König versucht.

Und dass wirklich in dieser Zeit des intensivsten Glaubenskampfes, unter den Einflüssen des Geistes eines Elia und Elisa noch einmal eine neue religiöse Begeisterung diese Stämme durchzog, sieht man aus der Erscheinung des Jonatan ben Rekab, des Stifters der Rekabäer, der mit König Jehu zusammenwirkte (2. Reg. 10, 15—23; Jer. 35, 6—10; 1. Chr. 2, 55), aus den freien Vereinen oder Schulen von Propheten, welche jetzt wie in Samuels Tagen wieder emportauchen, nicht mehr derwischartig, ekstatisch rasend und alles mit sich fortreissend, sondern in Vereinen oder Gilden sich zusammenschliessend, in denen die Gabe der Erkundung des Gotteswillens gelernt und der religiöse Gedanke gepflegt wurde (auf dem Gebirge Ephraim 2. Reg. 5, 22; in Betel 2, 3; Gilgal 4, 38; Jericho 2, 5; am Jordan 6, 1; in Samarien 5, 9. 6, 32)[1]). Sie scheinen hier, wo das Mosetum noch nicht durch eine legitime Priesterschaft geschützt war, recht eigentlich einem innern Bedürfnis des Volks entgegen gekommen zu sein, und scheint auch wirklich Unterricht der Zweck dieser „Prophetensöhne" (wie sie jetzt heissen 1. Reg. 20, 35; 2. Reg. 2, 3—7) mit ihren Meistern (2. Reg. 4, 38. 6, 1) gewesen zu sein[2]). Vom

---

1) S. Kittel, Gesch. II, 268.

2) Robertson Smith, the prophets S. 85 dringt darauf, dass Söhne der Propheten nicht Zöglinge in Prophetenschulen, sondern Mitglieder einer

Volke geehrt (2. Reg. 4, 8. 42 ff.) und zumal an Feiertagen viel aufgesucht (4, 23), noch bis ins VIII. Jahrh. sich forterhaltend (Am. 7, 14), haben sie sicher unter den 10 Stämmen viel und gut gewirkt, und bildeten hier jedenfalls den Kern und Mittelpunkt der theokratischen Partei. Aber freilich muss diese Ausdehnung der Prophetie im grossen Massstab bei vielen Trägern derselben auch schon Verflachung und Verschlechterung des ganzen Standes nach sich gezogen haben (s. z. B. 1. Reg. 22), und jedenfalls war sie mit ein Grund zu dem Sinken des Ansehens dieser einst in der Gemeinde mit göttlicher Auktorität gebietenden Macht.

Noch einmal versuchte das gereinigte und verjüngte Reich seinen besondern Lauf unter dem Hause Jehu, das in seinen fünf Königen etwa 100 Jahre lang an der Spitze blieb. Diese Könige regierten nicht untheokratisch; den Elisa verehrten Jehu und seine zwei Nachfolger als den Hort des Reiches (Wagen und Reiter Israels 2. R. 13, 14); noch dem Jerobeam II. gab Jona ben Amittai schöne Verheissungen (2. R. 14, 25). Aber den alten Krebsschaden dieses Reichs, den Bilderdienst, zu tilgen, kam ihnen nie in den Sinn, und die Zuchtrute, welche nach göttlichem Plan dem abtrünnigen Israel zu Strafe und Mahnung Elisa selbst hatte bereiten helfen (2. R. 8, 7—15; cfr. 1. R. 19, 15), der damascenische König Ḥasael, lastete furchtbar schwer auf dem Reich. Über 50 Jahre wurden die blutigsten, grausamsten Kriege, wo selbst das Kind im Mutterleibe nicht geschont wurde, von den Syrern, den Ammonitern, den Moabitern gegen das unglückliche Reich geführt; das Ostjordanland wurde fast entvölkert und kam lange Zeit ganz in der Syrer und Moabiter Hand. Selbst im diesseitigen Land wurde die Macht der Könige Israels trotz aller Tapferkeit auf ein Minimum reduziert. Die innere Schädigung können wir uns kaum kleiner vorstellen, als die Deutschlands im 30jährigen Krieg. Erst dem dritten König Joaš und noch mehr dem vierten Jerobeam II. gelang es, dieser äusseren Bedrängnisse Herr zu werden, und das so sehr gedemütigte Reich zu einem Umfang, einer Macht, einem Reichtum und Wohlstand zu führen, wie es sie niemals seit Salomos Tagen besessen hatte.

Gilde oder Korporation gewesen seien, die in der Nähe eines Heiligtums wohnten und mit den Priestern in enger Verbindung standen.

Aber das Volk war unter den langen furchtbaren Kriegen entartet, und der Glaube an Jahwes Siegeskraft war durch die syrischen Kriege erschüttert und man konnte nun in seinem neuen, fast wunderbaren Glück die höhere Bestimmung nicht wieder gewinnen. Zwar die äussern Pflichten und Werke der Religion wurden eifrig und übereifrig erfüllt (Opfer- und Festdienst, Zehnten, Abgaben, Wallfahrten, Tempelgesang Am. 4, 4. 5. 5, 23—25. 8, 5. 6. Hos. 2, 13. 5, 6. 6, 6), aber die Religion hatte ihre heiligende und züchtigende Kraft verloren. Mit der äussern Religiosität paarte sich die Auflösung aller Sitte und alles Rechts [1]); der Geist der Gewaltthätigkeit, der Genusssucht, der Habsucht war herrschend geworden; die Häuptlinge unterdrückten den gemeinen Mann, saugten ihn aus, beugten das Recht, lebten in üppiger Schwelgerei und kümmerten sich um den wahren Schaden des Volks nicht (z. B. Am. 6, 1—6). Der kenaanäische Sinn, der nur reich werden wollte, durch jedes Mittel (Hos. 12, 8. 9), hatte das Volk ergriffen; Üppigkeit, Unkeuschheit, Zuchtlosigkeit zerrütteten die Familien; alle niedrigen Bestrebungen und sinnlichen Gelüste waren oben auf; von einem heiligen Gott wollte man nichts mehr wissen, und wenn man daran erinnert wurde, so lachte und höhnte man; gegen die Sprache der Gerichte Gottes war man abgestumpft (Am. 4, 6—11); das Glück aber und die Macht, die man erreichte, leitete man nur noch von der eigenen Thatkraft ab (Am. 6, 13: haben wir nicht durch unsere Kraft uns Hörner genommen? Hos. 7, 15). Die schönen Naturgaben des Landes sah man nach kenaanäischer Art gar als ein Geschenk der alten kenaanäischen Landesgötter an, die man nebenbei auch verehrte (Hos. 2, 7 ff.), und lebte in stumpfer Sicherheit, als ob das ewig so bleiben würde. Ihr Gott war ihnen nicht mehr als den Heiden der ihrige; der nur auf irdischen Genuss und Besitz gerichtete Leichtsinn machte sich auch kein Gewissen mehr, ganz in die alten Landeskulte hinüberzutreten, sogar die entsittlichenden, unkeuschen Astartekulte zu treiben. Die Mahnungen und Drohungen der Propheten, die gegen die Sittenlosigkeit und die

---

1) Kittel II, 253: In den Jahrhunderten der königlichen Herrschaft, als in den Städten ein wohlhabendes Bürger- und Beamtentum heranwuchs, die sozialen Gegensätze sich entwickelten, Bestechung, Gewaltthat, Wucher den Besitz der oberen Klassen mehrte, sind Üppigkeit und sittliche Korruption die natürliche Folge der Verhältnisse.

sozialen Missstände predigten, fanden kein Gehör, oder vielmehr sie wurden verlacht, die Propheten verjagt oder verfolgt (vgl. Am. 7, 10 ff.; Hos. 9, 7 f.). Schon Amos nennt das Reich nur noch „das sündige Königreich“ (9, 8) und findet es nicht mehr besser als jedes andre der kleinen Völker Vorderasiens (Am. 2 u. 3), dem Hosea sind sie ein Geschlecht ohne Treue und Liebe und ohne Gotteserkenntnis, Leute, die alle Gebote übertreten (Hos. 4, 1. 2); ganz kenaanäisch geworden, vom Hurengeist geknechtet, ein Bogen, der die Spannkraft verloren hat (Hos. 7, 16). Das Reich als Ganzes war nicht mehr zu retten. Durch eine Reihe greuelhafter Bürgerkriege und innerer Revolutionen unter der teils gesuchten teils aufgedrungenen Einmischung der Assyrer vollzog sich die innere Auflösung nach des kräftigen Jerobeams Tod, und das Reich verfiel in etwas über 50 Jahren (durch Tiglatpileser und Salmanassar) der assyrischen Weltmacht, gab aber selbst unter diesen letzten Stürmen durch die Zähigkeit seines Widerstandes noch Zeugnis von der ursprünglich ihm innewohnenden Lebenskraft. Dass aber auch durch dieses vorläufige Endgeschick der Plan Gottes nicht hinfällig geworden, und dass selbst mit diesem Endgericht die erlösende und heilende Liebe Gottes noch kein Ende habe, sprach die Prophetie (vor allem Hosea) schon lange vorher mit felsenfester Gewissheit aus.

Im kleineren Reiche verlief die Zeit des Verfalls langsamer, scheinbar auch einförmiger und einfacher, in Wahrheit aber doch für die Entwicklung der Religion ergebnisreicher und bedeutungsvoller, obwohl natürlich auch in diesem Reich an Geltung der Priestergesetze (die damals noch nicht geschrieben waren), noch nicht zu denken ist, vielmehr die Jahweverehrung durch Opfer und Gaben allerorten noch ihre altheiligen Sitze hatte und nur Jerusalem immer mehr das moralische Übergewicht gewann. Im ersten Jahrhundert konnten die noch aus Salomos Zeit herübergenommenen heidnischen und weltlichen Gelüste der Könige Rehabeam und Abia noch wenig durchdringen, um so weniger als auch äusseres Unglück den Unsegen, der auf ihren Regierungen ruhte, darthat; die Reform Asas und seine sowie Josaphats kräftige Herrschaft in mosaisch-theokratischem Geiste brachten das kleine Reich innerlich in gute Ordnung und äusserlich in eine Achtung gebietende Machtstellung. Die Haltung des Reichs in dieser Zeit war fast noch der Blütezeit ebenbürtig,

nur dass die fortwährenden Kriege mit Israel auch unter Asa und dessen unverzeihliches Hilfesuchen bei dem Syrerkönig Benhadad (wofür der Prophet Ḥanani mit vollem Recht ihn tadelte 2. Chr. 16, 7 ff.) schon trübe Schatten auf das sonstige Glück warfen.

Schon tiefer gehend und erschütternder war die Schwankung, die sofort nach Josaphats Tod 852 eintrat. Josaphats Freundschaft mit dem König des Bruderreichs Ahab und die Verheiratung von Josaphats Sohn Jehoram mit Atalja, der Tochter Ahabs und der Isebel, die ebenso herrschsüchtig und heidnisch wie Isebel selbst war, trug schlimme Früchte. Jehoram, von Atalja beherrscht, verfiel ganz in die heidnische Richtung; er baute dem Baal einen Tempel in Jerusalem 2. Reg. 11, 18 und mordete seine Brüder. Äusseres Unglück folgte auf dem Fusse; Edom fiel ab, Araber und Philister brachen verheerend ein; Ahasja (1 Jahr; in Jezreel von Jehu getötet), sein Sohn, und dann Atalja selbst durch 6 Jahre führten seine Richtung weiter, und dem Davidhaus wurde durch das Blutbad, das erst Jehu und sodann Atalja anrichteten, fast ein Ende gemacht. Aber auch dieser verwegene Versuch einer völligen Beseitigung der wahren Grundlagen dieses Reichs wurde durch die Priesterschaft selbst (Jojada) noch glücklich beseitigt und alles gründlich reformiert (2. Reg. 11; 836) und die gesetzlichen Zustände unter Joas, Amaṣja, Uzzija, Jotam (bis 735) in der Hauptsache erhalten.

Nach mancherlei äusserem Missgeschick unter Joas und Amaṣja brachte der treffliche Uzzija während seiner langen Herrschaft das Reich sogar auf einen Höhepunkt der Macht, des Reichtums und des Wohlstands, wie es ihn nie früher und nie mehr später besessen, ähnlich wie sein Zeitgenosse Jerobeam II. sein israelitisches Reich. Aber es ist höchst merkwürdig zu sehen, dass gerade infolge dieses grossen Glücks ganz ähnliche Symptome des inneren Verfalls sich zeigten wie im Bruderreiche. Schon Amos (c. 775) fand viel zu rügen (Am. 2, 4. 5. 6, 1), und sah voraus, dass in nicht zu ferner Zeit auch dieses kleine Haus rissig werden werde (Am. 6, 11); Hosea (1, 7) hatte anfangs noch ein besseres Zutrauen zu Juda, aber bald sah auch er dort die Ansteckung (Hos. 5 ff.), und Jesaia durchschaut vollends schon bei seinem Auftreten (im Todesjahr Uzzijas) die Lage mit gottgeleitetem Blick. Auf physische Macht des Staats, viele Soldaten und Festungen (Hos. 8, 14; Jes. 2, 15), war der Sinn der Regierung

zumeist gerichtet, und weil man sie hatte, fühlte man sich nur zu sicher (Am. 6, 1). Die öffentliche Wohlfahrt liess wenig mehr nach Gott und seiner Propheten Wort fragen: Geldgier, Genusssucht, Hoffart, Leichtsinn unter Männern und Weibern, Schwinden der altertümlichen Einfachheit und Genügsamkeit, unhebräische Vorliebe für ausländische Sitten und sogar fremden Aberglauben (z. B. Jes. 2 u. 8); grobe Rechtsunterdrückung und Gewaltthätigkeit und Übervorteilung der Machtlosen waren überall in Aufnahme (Jes.; Micha); Spötter, Zweifler, Ungläubige in den höheren Regionen, nordisraelitische und kenaanäische Kulte unter dem Volk auf dem Land ausserhalb Jerusalems, sich anschliessend an manche der altheiligen Altar- und Tempelstätten (Höhen wie in Lachis, Beerseba Mich. 1, 13; Am. 2, 4. 5, 5; Hos. 4, 15. 6, 11. 12, 1); das Priestertum, mit dem noch Joel unter Joas sich in schönster Harmonie wusste, bereits in der Handhabung der äussern Form erstarrend, selbst auch vom herrschenden Zeitgeist angesteckt und daher vom Prophetentum bekämpft (Mich. 3; Jes. 28, 7 ff.); die Prophetie auch hier schon in den Dienst der Volkslaune und Tagesgunst herabgesunken, und wo sie strengere Forderungen der Gottesfurcht geltend machte, mit Hohn und Unglauben aufgenommen (Jes. 28; Mich. 2 u. 3); der gesetzliche Gottesdienst regelrecht und pünktlich geübt; aber verlassen von Geist, ohne Kraft das Leben zu reinigen und zu weihen (Jes. 1. 29, 13).

Also alles wie im andern Reich, nur dass die öffentlichen Verhältnisse noch weniger unterwühlt waren; der gleiche Zug zur Paganisierung hatte beide erfasst, lag im Zeitgeist, der Zeit der vorherrschenden materiellen Interessen und eines kurzsichtigen Leichtsinns. Und das so merkwürdig zusammentreffend mit dem Nahen des assyrischen Weltreichs, der grössten Gefahr, die das kleine Israel seit seiner ägyptischen Zeit zu bestehen hatte. Da gab es für alle tiefer Blickenden zu wirken genug, und weil das Priestertum nicht mehr ausreichte, treten jetzt auch in diesem südlichen Reich die Propheten Gottes zahlreicher und stärker hervor, die neuen, die predigenden, die vergeistigten Propheten mit ihren ethischen Forderungen, sittlicher und bürgerlicher Rechtschaffenheit, Liebe und Wahrheit, mit ihrer immer stärkeren und entschiedeneren Hervorkehrung des ethischen Gottesbegriffs, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Nicht als hätten sie erst die ethische Auffassung Gottes neu geschaffen; „schon Mose hatte

Jahwes sittliches Wesen erkannt; Natan hatte es David, Elia dem Ahab gegenüber (Nabots Weinberg) deutlich und unerbittlich zum Ausdruck gebracht". Aber jetzt wurde es gegenüber von der sittlichen Verkommenheit des Volks und in Anbetracht der politischen Gefahren dahin geltend gemacht, dass dieser ethisch-heilige Gott Israel selbst straft, den Zusammenbruch des ganzen Volkstums und des Staates verhängt und seine sittliche Weltordnung auf Kosten seines Volks und gegenüber von allen Völkern zur Geltung bringt; „sie haben damit allerdings den Gedanken der mosaischen Religionsschöpfung gekrönt und zum ethischen Monotheismus erhoben" Kittel II, 270. Und es ist höchst merkwürdig, wie nun gerade der Gedanke von der Unzerstörbarkeit des in Zion gegründeten Gottesreichs, die Idee eines über allen Abfall Israels und über alle Weltmacht siegreichen Gottes und seines Reichs, zum vollen Bewusstsein dieser Männer durchbrach. Der gewaltigste religiöse Fortschritt datiert von daher. Aber diese tiefblickenden Männer standen allein. Man begreift aber demnach auch, wie es kam, dass die Schwankungen zwischen dem heidnisch-naturalistischen und dem mosaisch-theokratischen Prinzip sich in immer kürzeren Zwischenräumen und in immer stärkeren Stössen wiederholten.

Zunächst war durch jene Zeitströmung alles vorbereitet für den grossartigen Abfall unter Aḥaz, dem Kind des Unglaubens, der von Jahwe ab sich zu fremden Diensten und Aberglauben hinneigte, Molochdienst und den assyrisch-babylonischen Gestirnkult einbürgerte und nur durch freiwillige Hingabe in die Zinspflichtigkeit an Assur sein Reich zu retten vermochte. Aber die Kraft der mosaischen Religion war hier noch nicht so ausgelebt wie im nördlichen Reich. Auf den Stoss, den sie bekommen, folgte ein um so kräftigerer Gegenstoss in der Reformation des gottesfürchtigen und patriotischen Königs Ḥizkia, und unter der Führung eines so unvergleichlichen Glaubenshelden und Gottesmannes wie Jesaia wurde sogar der alles wegfegende assyrische Sturm noch glücklich überstanden; ja Gott bekannte sich damals noch einmal unzweideutig zu seiner kleinen Gemeinde und rettete sie durch eine Wunderthat, den grundlegenden Wunderthaten der alten Geschichte vergleichbar, bekräftigte ihr noch einmal aufs neue, dass er, der lebendige Gott, selbst wirklich hier wohne und sein Werk treibe, so dass der Glaube an Zions Unzerstör-

barkeit von nun ab wie ein verhängnisvolles Dogma sich im Volke festsetzte.

Wenn nun trotz dieser Rettung, trotz der Lehren der Geschichte des nördlichen Reichs, sofort nach Ḥizkias Tod 696 die entgegengesetzte Strömung zur Herrschaft gelangen konnte, so lag darin der schlagendste Beweis, wie tief, wie unausrottbar das Verderben schon in dem kranken Volkskörper sass. Der Abfall und die Zerrüttung unter Manasse und Amon (bis 638) waren die gründlichsten und am längsten dauernden, aber auch der Widerstand der gesetzestreuen und prophetischen Partei um so ernster. Alles gestaltete sich zum letzten bittersten Prinzipienkampf. Die Herrschaft schritt mit blutigen Verfolgungen vor, wie einst das Ahabhaus in Ephraim; es waren die Leidenszeiten der Märtyrer und der gedrückten Frommen, von denen wir in den Psalmen und andern Büchern lesen, die Zeiten der tiefsten Zweifel, Anfechtungen und Seelenkämpfe, aber auch die Zeiten der tiefsten, geistigsten Erkenntnisse und verklärtesten Glaubenssiege. Noch einmal kommt dann durch den neuen König Josia, vorbereitet durch Propheten (Ṣephanja, Jeremia) und das Deuteronomium, die eine Verinnerlichung und Vergeistigung der alten Religion mit Bewusstsein anstreben, die mosaische Richtung zur äussern Herrschaft; noch einmal, noch gründlicher und gewaltsamer als unter Ḥizkia, wird eine Reformation des kleinen Reichs vorgenommen, und nicht bloss alles Heidentum und alle Zeichen desselben mit Stumpf und Stiel ausgerottet, sondern nach Anleitung des Deuteronomium allen lokalen Jahweheiligtümern im Lande (den Höhen) ausser dem einen jerusalemischen Tempel ein Ende gemacht; noch einmal wird das Volk feierlich auf das Gesetz Gottes verpflichtet, und das deuteronomische Gesetzbuch zur Norm des öffentlichen Rechts und der gottesdienstlichen Ordnung erhoben, und so versucht, durch die strengste Handhabung des geschriebenen Gesetzes ein unüberwindliches Bollwerk gegen den Geist des Abfalls zu errichten.

Die Propheten, vor allem Jeremja mit seinem liebewarmen Herzen, strengten alle Kräfte an, um mit den Mitteln überzeugender Rede den Gemütern die Liebe zum Gott der Gemeinde, den Geist der Gottesfurcht und der Gerechtigkeit wieder einzuhauchen, aber ihre Stimme verhallte ungehört. Der Glaube war geschwunden, das heidnische Gelüste, der unbändige Naturtrieb war nicht

mehr zu bannen. Mit Josias Tod infolge seiner Niederlage gegen die Ägypter erkaltete die Tora (Habakuk) und schlug die Richtung wieder um; was er gebaut, wurde von den Nachfolgern von oben herunter nicht weiter geschützt. Und zu den alten Schäden kam jetzt noch ein neuer, genährt durch die den Buchstaben des Gesetzes handhabenden Priester (Jer. 8, 8): das Vertrauen auf den Wert der äussern Form, die Heuchelei, der eitle Gottesvolkstolz, der Wahn von der Unzerstörbarkeit der Gottesstadt, des Gottestempels. In wildem Gären kämpften alle diese trüben Stoffe innerlich miteinander, und ein verblendeter Nationalstolz, welcher um jeden Preis einen unabhängigen, weltlichen Gottesstaat auch gegen die überlegene Chaldäermacht aufrecht erhalten wollte, ruhte nicht, bis endlich der chaldäische Grosskönig fast wider seinen Willen gezwungen wurde, auch dieses Reich und diese Stadt zu vertilgen und das Volk nach Babel zu führen.

d) Die Ergebnisse dieser 3—4 Jahrhunderte für die Entwicklung der Religion.

Der selbständige Gottesstaat beider Reiche, der mit so viel Aufwand von Kräften und Mühen auf dem heimatlichen Boden des verheissenen Landes errichtet worden war, war nun zertrümmert, und wäre das das ganze Ergebnis der langen Entwicklung, so wäre es trostlos genug gewesen; das unter Mose angefangene Werk hätte damit sein Ende erreicht. In Wahrheit aber wurde damit vielmehr ein gewaltiger Fortschritt nach einer höheren Entwicklungsstufe hin gemacht, und nicht etwa nur ein zufälliger, beiläufiger, sondern ein im innersten Wesen dieser Religion liegender, notwendiger, göttlich gewollter, und hierin zeigt sich eben wieder die ganze wunderbare, göttliche Grösse dieser Geschichte. Eine Menge anderer kleiner Staaten Asiens teilten damals mit Israel-Juda das gleiche Schicksal; sie sind nicht wieder erstanden, ihre Völker bald spurlos verschwunden. Nur Israel feierte eine Auferstehung und sein Fall war ein Fortschritt in seiner Geschichte.

Wir haben schon § 5, c gesehen, dass dieser Offenbarungsreligion von Anfang an der Trieb inne wohnt, über ihre erste und nächste Erscheinungsform hinauszudringen, sich selbst zu vervollkommnen, die in ihr verborgenen Keime und Kräfte zu entfalten, aus der Volksreligion allmählich die Weltreligion hervorzutreiben. Und es ist nun höchst lehrreich zu beobachten, wie

gerade zur selben Zeit und in demselben Masse, als der bisherige theokratische Volksstaat dahinsiechte, dieser Trieb der Religion auf eine höhere Vollendung hin immer klarer und selbstbewusster, immer nachhaltiger und lebenskräftiger hervortrat, sowohl nach der Seite der Erkenntnis hin als nach der Seite des wirklichen Lebens.

Nach der Seite der Erkenntnis hin liegt die Fortbildung in der Erfassung der Idee Gottes, einer heiligen Weltordnung Gottes, des ethischen Monotheismus und der damit zusammenhängenden (§ 5, c) Hervortreibung des verheissenden oder prophetischen Elements der Religion. Unter dem Kampf gegen die Hemmungen, welche in immer neuen Formen während dieser Jahrhunderte des Verfalls sich dem Leben der Gottesfurcht entgegenwarfen, wurden durch die thatsächliche und prophetische Offenbarung Gottes die Erkenntnisse über das Wesen Gottes und des Menschen, über die Macht der Sünde und Gottes ewigen Gnadenwillen, über die ewigen Grundsätze seiner Weltregierung, über seine wesentlichen Anforderungen an den Menschen, über die Bedeutung der Leiden und Übel, über die todüberwindende Macht des Glaubens und der Liebe, über die Unzulänglichkeit der gesetzlichen Form, über die Geheimnisse des Geistes und der geistigen Welt erweitert, vertieft, geschärft. Ganz besonders aber wurde die Erkenntnis der Notwendigkeit der künftigen Vollendung und ewigen Dauer dieser Religion hervorgetrieben in der sogenannten messianischen Hoffnung. Die messianische Hoffnung ist nichts Zufälliges, sie ist nichts als das Drängen der mosaischen Religion nach ihrer eigenen Vollendung hin. Als solche liegt sie keimartig von Anfang an in ihr enthalten; aber bewusst hervorgetreten ist sie erst und klar ausgesprochen wurde sie erst, als das Glück der davidisch-salomonischen Zeit, die Befriedigung mit der Gegenwart, geschwunden war und der Verfall beider Reiche unaufhaltsam hereinbrach und durch den Andrang der Weltreiche der beschränkte Gesichtskreis auf die ganze Welt, die Menschheit, erweitert wurde. Von da an spriesst sie auf, und wird ein ganz wesentlicher Bestandteil des religiösen Bewusstseins aller edleren und tiefer blickenden Geister. Es wäre eitel Oberflächlichkeit, wenn man in derselben nichts weiter sehen wollte als die blosse Sehnsucht nach der Wiederkehr entschwundener Glückszeiten oder bloss fromme Wünsche im Angesicht des Elends der Gegenwart; ihre Gründe liegen viel

tiefer und die Gewissheit, mit der sie auftritt, ist eine wahrhaft göttliche. Aber ebenso sicher ist, dass sie klar ins Bewusstsein der Geistesmänner eintrat und von ihnen der sinkenden Gemeinde als ein leuchtender Stern in den Wirrnissen des Lebens, als Hoffnungsgrund und Strebeziel dargeboten wurde erst von da an, da der alte Volksleib sich zum Tod bereitete. Bei Joel im IX. Jahrh. ist dieser Blick in die kommende Vollendung schon fest und sicher, nur über die Art ihrer Verwirklichung herrscht noch weniger klare Einsicht. Erst die grossen Propheten aus dem VIII. Jahrh., aus eben jener früher besprochenen merkwürdigen Zeit, wo der Geist des Materialismus und des frivolen Unglaubens beide Reiche zugleich ergriffen hatte und zugleich dieselben in Berührung mit der Weltmacht gesetzt wurden, und die Notwendigkeit der kommenden grossen Gerichte sich herausgestellt hatte, haben sie ganz und voll enthüllt, und je mehr es dem Endgericht zuging, desto mehr klammerten sich alle Besseren an sie an. Ihren Inhalt im einzelnen zu entwickeln, gehört nicht hierher, sondern in den III. Teil. Aber dass so alle Religionserkenntnisse gerade in dieser Zeit der sinkenden Königreiche eine wesentliche Vertiefung und Erweiterung erfuhren, dass namentlich die Religion über ihre eigene Zukunft und die Zukunftswege Gottes zu vollkommner Klarheit und Gewissheit kam, das ist an sich schon ein nicht hoch genug anzuschlagendes positives Ergebnis der Geschichte dieser Periode. Durch das mündliche Wort als Lebenskeim in die Gemeinde hineingesenkt und durch die Schrift in allerlei Schriftdenkmalen niedergelegt wurden diese Erkenntnisse und Hoffnungen ein Schatz, aus dessen Fülle alle kommenden Geschlechter zehrten, ein bleibendes Gut beim Schwinden des äussern Staats.

Aber nicht bloss nach der Erkenntnisseite hin war diese Zeit der Auflösung des selbständigen theokratischen Volksstaats die fruchtbare Mutter wirklicher Fortbildung, sondern auch nach der Seite des wirklichen Lebens hin. Je mehr die Gemeinde als ganze sich für die Verwirklichung eines dem Heiligkeitswillen Gottes entsprechenden Gottesreichs unfähig erwies, desto schärfer sonderte sich in ihr und aus ihr das Häuflein derer, welche an Gott und seinem Willen festhielten[1]), die 7000 in Israel, welche

1) Die Sonderung der religiösen Jahwegemeinde vom empirischen Volk ist nicht erst seit Sanheribs Zeit, noch weniger erst exilisch und nachexilisch (wie die Grafsche Schule meint).

dem Baal ihre Kniee nicht gebeugt hatten (1. Reg. 19, 18), die Gott Suchenden, die Diener Gottes, die Gerechten, die Dulder und Armen (welche unter den Leiden und Enttäuschungen des Lebens doch den Glauben behaupten) der Psalmen und anderer Bücher, die Berufenen oder zum Leben Angeschriebenen (Joel 3, 5; Jes. 4, 3), die Körner unter der Spreu (Am. 9, 9), der heilige Same (Jes. 6, 13), das wahre geistige Israel im fleischlichen Israel. Mit dieser Abscheidung der wahrhaft Gläubigen von der Masse der unbrauchbaren Volksgenossen war schon der Anfang gemacht zu einem Hinausschreiten über die Form der Volksgemeinde oder zur Ablösung der Idee des Gottesreichs von Israel als Volk. Und so ist es denn übereinstimmende prophetische Lehre, dass durch dieselben Gerichte, durch welche der äussere theokratische Volksstaat zertrümmert wird, ein Rest zubereitet und geläutert wird, um der Grund eines neuen Reichs zu werden, in welches auch die Bekehrten der Völker aufgenommen werden. Das Vernichtungsgericht ist zugleich Scheidungs- und Läuterungsgericht: nur die unbrauchbaren Teile sind und bleiben verworfen, die brauchbaren, die, in denen die Gottesfurcht Leben und Gestalt gewonnen hat, bleiben bewahrt, der Gerechte lebt durch seinen Glauben (Hab. 2).

So angesehen stellt sich diese Zeit der Auflösung des Staates vielmehr dar als die Zeit der Herausscheidung eines geistigen Israels aus dem fleischlichen oder mit Hos. 13, 13 ff.; Mich. 4, 10 als die Geburtswehen, durch die aus der alten Gemeinde eine neue herausgeboren werden soll, oder mit dem grossen exilischen Propheten zu reden, als die Herausbildung des wahren „Dieners“ Gottes (Jes. 49. 50) zum Heile Israels und zum Lichte der Heiden. In der That an einem solchen Kern im Volk, an welchem die Kontinuität der Gemeinde sich erhielt, hat es niemals gefehlt, auch in den trübsten Zeiten nicht. Gerade die wunderbaren Wege, Gerichts- und Gnadenwege, welche Gott mit seinem Volk in diesen letzten Königszeiten ging, hatten das positive Ergebnis, den Glauben an ihn und an die Wahrheit seiner Offenbarung in den Herzen vieler so tief zu gründen, dass er nicht mehr daraus gerissen werden konnte, dass er darin fortlebte, auch wenn das Volk als Ganzes den verdienten Tod starb. Diese Herausbildung eines geistigen Israel aus dem fleischlichen, einer wirklichen Gottesgemeinde aus dem nationalen Staat, ist das andre Hauptergebnis dieser Auflösungszeit.

§ 21. Die wiederhergestellte Gemeinde unter dem Dienst des Gesetzes und im Warten auf die Erfüllung.

a) Die Zerstörung des Staates und die Verbannung in die Heidenländer, zumal Babylon und Ägypten, sollte ein Strafgericht sein, welches nach Erschöpfung der göttlichen Langmut über den Abfall von Jahwe und die gehäuften Sünden vieler Generationen hereinbrechend den Ernst der Heiligkeit des Bundesgottes mit Flammenschrift allen künftigen Geschlechtern einprägte, zugleich der Abschluss des Scheidungs- und Läuterungsgerichts, durch welches die unverbesserlichen Teile, die Spreu, die Schlacken, vollends aus dem Jahwevolk ausgeschieden, die noch bildsamen Teile aber unter vielen Leiden und Drangsalen und unter den Entbehrungen der verschiedenen Heilsgüter zu Reue und Busse, zu Sehnsucht nach Gott und seinem Heil geführt wurden.

Beide Zwecke, wenigstens annäherungsweise, wurden erreicht. Für eine Masse der Leichtsinnigen und Verstockten brachte auch diese äusserste Strafe nur Wechsel des Wohnorts, nicht des Sinns: am neuen Ort die alten heidnischen Kulte mit den neuen vertauschend oder daneben betreibend (z. B. Jer. 44 über die ägyptischen, Ez. 14, 3; Jes. 57, 3 ff. 65, 3 ff. über die babylonischen Juden) gingen sie auch äusserlich vollends ins Heidentum über und verloren sich unter den Heiden. Der andere empfänglichere und bessere Teil wurde gerade durch den Eintritt des prophetisch vorausverkündeten aber nicht geglaubten harten Geschicks für den Glauben an Gott wieder gewonnen. Auf unreinem Boden unreines, nicht zuvor durch Darbringung an Gott geweihtes, Brot essend (Hos. 9, 3. 4; Ez. 4, 13), des Opfer- (Jes. 43, 23) und Festkults entbehrend, in Fast- und Busstagen der geschehenen Unglücksfälle gedenkend (Thren.; Jes. 58, 3; Zach. 7, 3. 8, 19), lebten sie ein Leben der Trauer; hielten um so mehr auf ihre sonstigen israelitischen Zeichen und Bräuche (wie man z. B. gegensätzlich aus Jes. 65, 4. 66, 17; Dan. 1 bezüglich der Speisegebote, aus den Mahnungen der Propheten bezüglich des Sabbats Ez. 20, 13; Jes. 56, 2. 58, 13; aus den Gebetszeiten Dan. 6, 11 sieht); konnten Zion und den Tempel nicht vergessen (Ps. 137; gegensätzlich Jes. 65, 11); wurden gerade durch die Anschauung des heidnischen Wesens im heidnischen Land der unvergleichlichen Hoheit ihrer eignen Religion um so klarer bewusst; suchten und lasen ihre Bücher,

schauten nach Hilfe aus (Ps. 121); hofften und harrten im Glauben an das verheissene Heil, an die „Wendung der Gefangenschaft"; duldeten standhaft Hohn, Spott, Verfolgung, Leiden, selbst Tod (Jes. 50. 51, 23. 52, 5. 57, 1 u. s.).

Als dann aber auch der andre Teil der alten prophetischen Verkündigung, das Gericht über den heidnischen Dränger, die Wiederannahme der geschiedenen Gattin Gottes, die Neubegnadigung und Rückführung nach dem Heimatlande, sich zu erfüllen anfing, da mussten jedem echten Israeliten gerade durch diese wunderbaren Ereignisse alle Zweifel über das Wesen des Heidentums und der eignen Religion gelöst werden. Was der grosse Prophet des Exils in triumphierendem Jubelton ausspricht, das müssen damals die Gefühle freilich nicht der Mehrzahl, aber doch aller Besseren gewesen sein: Israels Gott ist Gott und keiner sonst; alle Heidengötter sind nichts und sinken vor ihm in den Staub; das ganze Heidentum ist nichtig und eitel; Israels Wiedererlösung ist ein Sieg über alles Heidentum; der leidende, von den Heiden geknechtete Diener Gottes hat eine grosse Zukunft; er ist der Prophet der Heiden, hat einen Missionsberuf unter den Völkern, soll noch alle Welt dem lebendigen Gott, dem Erlöser Israels, dem Gott des Heils zuführen. Der jahrhundertelange Kampf zwischen dem Naturprinzip und Geistesprinzip, zwischen Heidentum und Mosaismus, ist nun ausgekämpft, und im Herzen aller, die überhaupt noch zum Volke Gottes gehören wollten, das Heidentum in seiner gröbsten Form gänzlich überwunden. Was im heiligen Land alles Wirken der Prophetie nicht erreichen konnte, ist nun am Ende des Exils durch die Gerichte und die Gnadenerweisungen Gottes schnell und gründlich erreicht: es steht ein neues, zwar numerisch stark reduziertes, aber glaubensfestes Völkchen da, welchem der Abfall ins grobe Heidentum nicht mehr in den Sinn kommt, das ausschliesslich dem Dienst des Gesetzes lebt.

b) Nach der einstimmigen Verkündigung der Propheten sollte nach Ablauf der Straf- und Läuterungszeit die Vollendung, die Aufrichtung des neuen, innerlich und äusserlich verklärten Gottesreichs aus Israel und den Völkern mit seinem Haupte, dem messianischen König, kommen, und noch jüngst hatte der grosse Prophet oder Prophetenschüler des Exils von dieser überschwenglichen Herrlichkeit des neuen Zions Bilder in so glühenden

Farben entworfen, dass man wohl begreift, mit welchen hochgespannten Erwartungen alle gläubigen Israeliten der nächsten mit dem Sturze der chaldäischen Weltherrschaft beginnenden Zukunft entgegensahen. Aber Gottes Wege sind nicht der Menschen Wege und seine Gedanken um so viel höher denn ihre Gedanken, als der Himmel höher ist denn die Erde Jes. 55, 8. 9. Der Messias und das vollendete Reich kam noch nicht und konnte noch nicht kommen. Freilich wenn es nur gegolten hätte wieder ein israelitisch-theokratisches Volksreich übermächtig über alle Heiden zu errichten, wie einst zu Davids Zeit, so stand einem solchen Reich oder seiner Errichtung kein innerlicher Grund entgegen. Aber ein solches Reich war schon durch die bisherige Geschichte, schon durch die Reichsteilung, als nicht in Gottes Rat beschlossen erwiesen. Die wahre Vollendung aber, die, welche Christus wirklich brachte, diese konnte noch nicht kommen. Denn weder hatte die alte mosaische Religion sich schon erschöpft, noch waren ihr unter den Völkern schon die Wege bereitet.

Auf Israels Seite war durch die bisherige Entwicklung zunächst nur so viel gewonnen, dass ein Geschlecht streng monotheistischer Überzeugung dastand und der Rückfall ins grobe Heidentum überwunden war, aber damit waren die Zwecke der Gesetzesreligion noch nicht erschöpft; es gibt noch viele andere Sünden und Verirrungen, gegen die sie den Kampf noch nicht geführt hatte; die Probe, wie weit die Gesetzesreligion ein ganzes Volk zum Heile führen kann, war noch nicht gemacht, sollte erst gemacht und ernstlich in Angriff genommen werden jetzt, nachdem ein Volk da war, das wirklich den ernsten Willen hatte, gemäss dem Gesetze zu leben; das Heiligungsstreben musste erst viel feiner durchgebildet und die Sehnsucht nach einer innern geistigen Erlösung allgemeiner geweckt sein, ehe Gott sein geistiges Heil, sich selbst, dem Glauben schenken konnte. Was unter den traurigen Erfahrungen seiner Zeit ein Jeremja 31, 31—34. 32, 39. 40 oder Ezechiel 36, 25—27 aussprachen, sind Lichtblicke, die noch auf Jahrhunderte hinaus den meisten unverständlich blieben. Aber auch unter den Völkern waren die Wege noch nicht bereitet, die Volksreligionen standen auf der weiten Erde noch überall in vollster, üppigster Lebenskraft, die Bestrebungen der Völker waren noch nicht durch den Erfolg als nichtig und hohl erwiesen; die selbstsüchtigen, nur ihre eigne Befriedigung und Ehre suchenden

Volksgeister noch nicht durch die Succession der sich ablösenden Weltreiche, noch nicht durch den eisernen Hammer der Römerkraft zerbrochen (Rom war erst etwa in der Zeit Jesaias gegründet), Orient und Occident noch nicht ausgeglichen, noch nicht in der Verbreitung der griechischen Bildung und Sprache und in der Verbreitung der Juden über die *οἰκουμένη* die Vorbedingungen für den Siegeszug des Evangeliums geschaffen, noch wenig war unter den Völkern die Sehnsucht nach einer geistigen Erlösung erwacht (trotz Jes. 42, 4). Wo aber die Sehnsucht nicht ist, da fehlt noch der Boden für die Wirkungskraft des christlichen Heils. Christus, im VI. Jahrhundert gekommen, wäre unverstanden, sein Werk kraftlos geblieben [1]); alles hätte ihn verworfen, vielleicht mit Ausnahme des einen, der am tiefsten voraus in sein Wesen und Werk eindrang (des Propheten von Jes. 42—53. 61). Wie noch heute im Leben des einzelnen Menschen das Evangelium fruchtlos bleibt, wo nicht das Gesetz zuvor seine Wirkung gethan hat, so musste auch im Leben des Offenbarungsvolks selbst das Gesetz zuvor seine Wirkung voll und ganz ausüben, ehe ihm Christus als Heilsmittler willkommen sein konnte. Aus diesen Bemerkungen wird es verständlich geworden sein, nicht bloss, warum die Vollendung damals noch nicht kommen konnte, sondern auch, was Zweck und Aufgabe der jetzt neu beginnenden Geschichte Israels war und sein musste.

c) Also was jetzt zunächst kam, war wohl auch wunderbar genug [2]), eine zweite Erlösung ähnlich der aus Ägypten, war wirklich eine Erfüllung aller der vielen Weissagungsstimmen über eine Rückführung Israels in sein Land und Sammlung aus den Heiden, und daher von ausserordentlicher Wichtigkeit für die Befestigung des Volks in seiner Religion; aber zur Erfüllung der grossen Verheissungen von dem vollendeten Reich doch nur ein Schritt, ein kleiner Anfang, ein vorläufiger Hinweis darauf (Typus) und ein einstweiliges Unterpfand dafür. Als Cyrus Erlaubnis und Befehl zur Rückkehr ins heilige Land und zum Wiederaufbau des Tempels für den grossen Gott gab, war es nur ein kleiner Bruchteil der babylonischen Juden, der davon Gebrauch machte (zwischen 40000 und 50000; darunter besonders viele Priester)

---

1) Richtig führt diese Gedanken auch W. Lotz, Geschichte und Offenbarung 1891, S. 10 ff. aus.

2) Sogar unter den Heiden verwunderte man sich darüber Ps. 126, 2.

unter Serubabel und Josua. Dass von den assyrischen Verbannten damals welche zurückkehrten, davon lesen wir nichts: einzelne Zerstreute mögen später von dort zurückgekehrt sein, einzelne Reste mögen auch sporadisch noch im Norden Palästinas während des Exils gelebt haben und später der jüdischen Gemeinde sich angeschlossen haben; aber der Grundstock waren Nachkommen des alten Zweistämmereichs. Und das ist bedeutsam genug. Auch sind keineswegs alle, welche noch wirklich Juden waren und bleiben wollten, aus Babel zurückgekehrt; vielmehr blieben viele zurück, weil sie auch im Heidenland ihrem Glauben leben konnten und ihre äussere Lebensstellung sie dort festhielt.

Um Jerusalem herum (noch lange nicht im Gebiet des ganzen alten Juda) siedelten sie sich an. Trotzdem dass sie meist arm und numerisch schwach waren, wiesen sie doch die Fremden und Halbisraeliten, vor allem die Samarier, die sich ihnen anschliessen wollten, mit Entschiedenheit zurück, um nicht wieder in den Fehler des alten Volks zu verfallen und durch Aufnahme heterogener Elemente die Reinheit ihrer Religion zu gefährden. Unter Mühe und Not und vielen Anfechtungen von seiten der umwohnenden Stämme, vor allem der zurückgewiesenen Samarier, bauten sie ihre Wohnungen und bis 516 auch den Tempel wieder auf, und richteten den Gottesdienst wieder ein. Die persische Herrschaft, so grosse Dienste sie dem Volke geleistet hat (weil sie es ihm möglich machte, sich wieder in seinem Land zu sammeln), entpuppte sich in kurzem eben auch als eine neue Weltmacht, die nur das Ihre suchte, und wurde bald ebenso hinderlich und lästig, wie sie anfangs förderlich gewesen war. Die persischen Kriege, zuerst in Ägypten, später in Europa, brachten viel zu leiden. Aber es war doch wieder eine Stätte da, an welcher alle Reste wahrer Israeliten, alle wirklichen und aufrichtigen Mitglieder, beisammen wohnen, ihrem Gott Dienst thun, die geistigen Güter ihrer Religion bewahren, den Vorschriften ihres Gesetzes gemäss ehrbar leben und um die Gerechtigkeit vor Gott sich bemühen konnten; es war doch ein Sammel- und Mittelpunkt für die vielen in den Ländern der Verbannung zurückgebliebenen Israeliten wieder vorhanden; es war doch jedes Glied der Gemeinde aus Überzeugung Israelit, nicht bloss der Abstammung und dem Namen nach. Sogar das prophetische Wort (Haggai, Zach.) kam wieder — wenn auch in schwächerem Masse —, leitete die kleine Gemeinde

in ihre neuen Lebensverhältnisse und Aufgaben ein, gab ihr den Trost göttlichen Wohlgefallens, göttlicher Anerkennung ihrer Ämter, fortgehender Wirksamkeit des Geistes Gottes unter ihr (Hagg. 2, 5), bestätigte ihr ausdrücklich die alten Hoffnungen und Verheissungen als auch ihr noch geltend und an ihr einst sich verwirklichend. Nach ihrem Rat harrte man der herrlichen Endvollendung entgegen; man erwartete sie in baldiger Nähe (selbst die Propheten erwarteten sie als baldigst eintretend [1]).

So waren im ganzen betrachtet die Anfänge der kleinen Gemeinde wohl gut und hoffnungsvoll; aber ein gewisser Zug des Unbefriedigtseins geht durch diese Anfänge. Man fühlte sich noch immer halb im Exil, z. B. Zach. 1. Unvermerkt gelangte man aus diesen Anfängen (den ersten 70—80 Jahren) in ein Wachstum hinein. Die menschenarme Gemeinde verstärkte sich allmählich, teils durch natürliche Vermehrung, teils durch neue Zuwanderungen aus den Ländern der Zerstreuung, besonders kam 459 ein bedeutender Zuzug unter dem Priester und Gesetzesgelehrten Esra aus Babel; die sonst in Palästina, namentlich in Galilaea, zerstreut wohnenden Israeliten thaten sich dem neuen Tempel zu, ebenso manche Proselyten („Gott Fürchtende“ z. B. Ps. 118, 4. 115, 11. 13) schlossen sich an; die in den Heidenländern Zerstreuten schickten Weihgeschenke, Beisteuern, Festbesucher; der äussere Wohlstand hob sich etwas; das gedrückte, ärmliche Volksleben bekam wieder mehr Schwung, begann etwas grossartiger zu werden; man mochte deshalb etwas leichter darüber wegkommen, dass die Erfüllung der Verheissungen sich immer wieder hinauszögerte, und mochte im ganzen auch die bald willkürlicher und drückender werdende persische Satrapenherrschaft um so eher geduldig ertragen, obgleich sicher ist, dass gegen den Ausgang der persischen Zeit hin viel Missmut und Unzufriedenheit mit der ganzen Lage sich erzeugte, ja selbst gefährliche, bedenkliche Zweifel an Gottes Gerechtigkeit und Verheissungstreue sich regten, tiefempfundene, wehmütige Klagen über die Nichtig-

---

1) Aber diese Prophetie war durchaus von der alten abhängig. Und wenn selbst die Prophetie nicht mehr selbständig produktiv war, so lässt sich denken, dass die religiöse Produktion überhaupt abnahm. Dann kann man aber auch nicht mehr als ⅓ des gesamten A. T. erst der nachexilischen Zeit zuweisen.

keit und Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen ertönten, wie niemals zuvor (Kohelet).

Gegenüber von solchen neuen Stimmungen mürrischer Unzufriedenheit und dumpfer Verzweiflung an der Realität eines Lebenszweckes war es von grosser Bedeutung, dass der göttliche Geist sich noch einmal regte, teils in den prophetischen Zusprachen eines Maleachi, welcher mahnte, nicht in Gott, sondern in der eignen Unlauterkeit und Unwürdigkeit die Verzögerung der Erfüllung zu suchen, durch Busse und gewissenhafte Gesetzeserfüllung dem sicher in sein Heiligtum kommenden Gott den Weg zu bereiten, vor allem aber den Glauben und die Hoffnung nicht sinken zu lassen, teils in den Mahnungen und Ratschlägen eines Weisen wie Kohelet, welcher die Nichtigkeit und Eitelkeit aller bloss endlichen, zeitlichen, irdischen Lebenszwecke aus vollster Überzeugung und Erfahrung bestätigend auf den einzigen Wert der Gottesfurcht und der im Glauben zu erfassenden ewigen Güter hinblicken lehrte.

Im ganzen aber waren dieser neuen Gemeinde von ihren ersten Anfängen gewisse Eigentümlichkeiten eingeprägt, welche auch unter den mehr und mehr sich ändernden Verhältnissen sich gleich blieben, ja immer stärker sich entwickelten, und den eigentlichen Charakter dieser und der folgenden Zeit bilden. Da nämlich in dieser neuen Gemeinde alle gute, überzeugungstreue Israeliten oder vielmehr Juden (wie sie von jetzt an heissen) waren, da nicht mehr wie in der Königszeit die eigentlichen Grundlagen der Gesetzesreligion in Frage gestellt waren, so konnte es sich jetzt nur darum handeln, die Forderungen der überkommenen Religion gewissenhaft zu beobachten, und dagegen das, was in der älteren Zeit gefehlt worden war, und zuletzt die Zertrümmerung des selbständigen Staats herbeigeführt hat, ängstlich zu vermeiden. Dieses Streben tritt gleich anfangs (z. B. Zach. 1, 2—6) klar und deutlich hervor, ebenso in der Abweisung der Samarier; zu energischem Ausdruck kam es aber erst durch die Wirksamkeit des Esra (von 459) und des königlichen Statthalters Nehemia (v. 445 an), welche das ganze Gemeinwesen genau nach dem Buchstaben des geschriebenen Gesetzbuchs, des Pentateuch, einrichteten und alles, was von abweichender Praxis noch vorhanden war, für immer beseitigten.

Es bildet sich jetzt die streng gesetzliche Gemeinde, die

unter der Vormundschaft ihrer Oberen ihre Ehre darin suchte, streng nach dem Buchstaben des Gesetzes zu leben. Selbst Maleachi (3, 22) fasst alle seine Mahnungen dahin zusammen, das Gesetz Moses genau zu halten. Damals wurde wohl auch das Gesetzbuch endgültig redigiert, d. h. nicht sowohl ganz neue Gesetze gemacht und mit Moses Namen unterschoben, als vielmehr die alten teils gesammelt, teils geordnet zusammengestellt und ausgeglichen, auch wohl in kleinen Änderungen von Einzelheiten den Verhältnissen der Gegenwart angepasst. Von da an erlosch die selbständige, die produktive religiöse Offenbarung; die Prophetie, welche während der Zeit des Verfalls des alten Reichs bis ins Exil hinein das Höchste und Beste, was auf ATl. Offenbarungsstufe erreicht werden konnte, hervorgearbeitet hatte, starb ab, hörte auf; sie hatte sich erschöpft; es kommt nun die prophetenlose, die offenbarungslose Zeit. Das Gesetz, die Prophetenschriften, die andern alten guten Bücher enthielten ja alles, was man brauchte; sie waren schon und wurden jetzt allmählich vollends *heilige Bücher*; statt des lebendigen Gottesworts leitet nun die Gemeinde die geschriebene Offenbarung; die Sopherim treten an die Stelle der Nebiim; es beginnt die Blütezeit der Schriftgelehrsamkeit, der gelehrten Theologie und Rechtskunde, der theologischen Verarbeitung und Dogmenbildung. Alles kam darauf an, die Bücher, vor allen das Gesetz, recht zu verstehen, recht auszulegen und anzuwenden, die alten Erkenntnisse zu einem System zu verarbeiten (dogmatisieren), und mit dem Fortschritt der Jahrhunderte wurde man darin immer genauer, penibler, mikrologischer. Mit den Bestrebungen der Gesetzeslehrer wetteiferten die Priester, den Kult pünktlich und genau nach dem Wortlaut der Pentateuch-Vorschriften zu handhaben und das öffentliche Recht bis ins einzelste auszubilden.

Es ist die Zeit, wo das Heilige herrscht: die heiligen Bücher, die heiligen Personen, die heiligen Formen; man hat sie daher im Gegensatz gegen die Zeit der alten Theokratie und theokratischen Königsherrschaft auch die Zeit der Heiligherrschaft, Hierarchie genannt. Eine solche Gestaltung der Dinge war vollkommen geeignet, den im Volke Gottes niedergelegten Schatz der Offenbarungsreligion *treu* zu bewahren bis auf die Zeit der Erfüllung, und mitten in der grossen Völkerwelt eine Gemeinde zu erziehen, welche trotz ihres fortwährenden Verkehrs mit den

Heiden, ja in ihren einzelnen Gliedern sogar zerstreut unter den Heiden, dennoch innerlich abgesondert von ihnen und ihrer Erwählung und der ihr anvertrauten Güter wohlbewusst, den Namen des wahren Gottes in treuem Dienste seines Gesetzes verherrlichte und auf die Aufrichtung des völkerumfassenden Gottesreichs gläubig wartete. Durch Forschung in den Büchern, durch Unterricht und Erziehung der Jugend, durch regelmässige Erbauung der Lokalgemeinden in den Synagogen, durch strenge Überwachung der Lehre und Sitten von seiten der obersten jerusalemischen Centralbehörde wurde für Verbreitung der Gotteserkenntnis und Erhaltung der Reinheit der Gemeinde mehr gethan, als zu irgend einer früheren Zeit. Der streng gesetzliche, glänzende Kultus am Tempel, die Erfüllung aller der spezifischen gesetzlichen Vorschriften, ehrbarer und sittsamer Wandel sind der Stolz und die Freude dieses Volks und zugleich ihr Lob, das man ihr nicht rauben darf: Ernst der Frömmigkeit, Kraft des Gerechtigkeitsstrebens, tugendhafter Wandel zeichnen sie im ganzen betrachtet hoch aus vor allen Heiden, und stellen schöne Früchte dieser Religion dar, wie sie in solcher Allgemeinheit und solcher Kontinuität früher nicht gezeitigt waren.

Aber die Gefahren, die Schattenseiten, liegen hart daneben. Einmal wo auf die genaue Beobachtung des geschriebenen Gesetzes so hoher und einziger Wert gelegt wird, da fällt allmählich alles Gewicht auf die Form, auf das Äussere; die Religion artet aus zu einem peinlichen Dienst äusserer Formen, zu einer falschen Gesetzlichkeit, wo es nicht mehr auf den Geist und die Gesinnung, womit man handelt, ankommt, sondern nur auf die Verrichtung des äusseren Werks, und es entwickelt sich die falsche Gerechtigkeit und der Tugendstolz, die Heuchelei, welche das hinter den frommen Werken üppig wuchernde innere Verderben gar nicht mehr wahrnimmt. Das hat schon der Schluss der Königszeit gezeigt.

Sodann wurde durch diese Repristination des ganzen mosaischen Gesetzes, dessen einzelne Bestimmungen zu ihrer Zeit einen guten Sinn gehabt hatten, an welchen aber, wie die Prophetie gezeigt hatte, noch viel Temporäres, Unvollkommnes haftete, doch wieder ein starker Rückschritt gemacht und gerade der prophetische Ertrag der bisherigen geschichtlichen Entwicklung brach gelegt; namentlich alle die äussern Handlungen, die Dinge

der levitischen Reinheit, Beschneidung, Zehnt- und Erstgeburtdarbringungen, der Tieropferdienst, die Vorrechte der Priester und Leviten, Einrichtungen, welche schon von den Propheten entwertet worden waren, wurden jetzt wieder zu Hauptsachen gemacht und mit peinlicher Sorgfalt über ihrer Beobachtung gewacht. Vor allem wollte die Religion auch fortan an diese Volkstümlichkeit gekettet bleiben; die Beschränkung auf die Nationalität, welche die bisherige Geschichte und die Propheten als eine zu überwindende bezeichnet hatten, wollte sich verewigen; es war die Gefahr des falschen Partikularismus, des nationalstolzen Judentums, welche nun eintrat, und an der dieses neue Judentum endlich zu Grunde ging. In der persischen Zeit traten diese Gefahren und Mängel nur erst in ihren Anfängen hervor, aber in der griechisch-römischen Zeit entwickelten sie sich mit Macht.

d) Werfen wir nämlich noch einen Blick auf diese jüngste Entwicklung von 333 an, so tragen zwar die meisten ihrer schriftlichen Produkte nicht mehr den Charakter des Kanonischen, Mustergültigen, aus dem echten und ursprünglichen Geist der Offenbarungsreligion Entsprungenen an sich, sind vielmehr schon von fremden Elementen beeinflusste, oder wenigstens aus den älteren Offenbarungsschriften abgeleitete, sekundäre, halbbiblische (apokryphische) Bücher oder Zwischenbücher zwischen dem A. und N. T. Gleichwohl bietet diese Zeit noch viele für die Religionsgeschichte sehr wichtige und lehrreiche Gesichtspunkte.

Zunächst kommt hier in Betracht, dass auch unter der neuen, griechischen Oberherrschaft (von 301 an unter ptolemäischer, von 198 an unter seleucidischer) die jüdische Gemeinde in ihrem Stammland nicht bloss ihre Existenz fristete, sondern an Ausdehnung sowie an Wohlstand und äusserer Blüte wuchs, auch Galiläa und Ostjordanland sich immer stärker mit Juden, die sich zum Tempel hielten, bevölkerten; dass ausserdem im Osten (Babylonien) und in Ägypten stattliche jüdische Gemeinden heranblühten und die Ausbreitung der Juden über die Länder der *οἰκουμένη* von Jahrhundert zu Jahrhundert zunahm, und dass dies auch in der römischen Zeit in noch vermehrtem Masse stattfand.

Sodann ist daran zu erinnern, dass aus Veranlassung der thörichten Versuche des Antiochus Epiphanes von 168 an, mit

Hilfe der Griechenfreunde unter den Juden selbst die jüdische Religion auszurotten, unter den Hasmonäern der Kern des Volkes sich noch einmal mit einem todesverachtenden Glaubensmut und Heldensinn, welche den schönsten Zeiten der alten Geschichte sich ebenbürtig anreihen, erhob und unter Gottes sichtbarem Schutz glorreich siegte. So wird nicht bloss der Bestand der Gottesgemeinde auf Erden bis zur Erfüllung sicher gestellt, sondern es ersteht sogar wieder ein selbständiges jüdisches Königreich unter einheimischen Priesterfürsten, das nach gewaltsamer Einverleibung der Samarier und Idumäer sich sogar über ganz Palästina, das Ostjordanland, Teile von Arabien und Syrien ausdehnt und somit fast mit dem alten salomonischen Reich wetteifern kann (bis 63). Und als endlich durch die eignen Fehler der Herrschenden diese ganze schwindelnde nationale Grösse und Selbständigkeit wieder verloren ging, stand doch die Nation so gross und Achtung gebietend da, dass sie auch unter der römischen Oberherrschaft, von den Oberherren teils geehrt teils gefürchtet, in ihrer inneren Verfassung und in ihrem Religionsleben unangetastet belassen wurde.

Und wie die Nation politisch unter den mannigfaltigen Stürmen und Umwälzungen der griechisch-römischen Welt ihren Bestand behauptete, so hat sie auch bezüglich der Religion alle die Versuchungen, die ihr von dem feinsten und gefährlichsten Heidentum, dem griechisch-römischen, kamen, im ganzen siegreich überwunden, theoretisch und praktisch alle ihre Grundlehren, Güter und Anstalten mit ausserordentlicher Zähigkeit behauptet und dadurch bekundet, dass in ihr wirklich eine aus Gott stammende Kraft und Wahrheit, hocherhaben über die ganze damalige heidnische Bildung, lebte. —

Aber ebenso sicher ist, dass die vorhin unter c) bezeichneten Gefahren und Verirrungen, welche in dem ganzen Charakter des gesetzlichen Judentums lagen, sich jetzt sehr stark entwickelten. Die Schriftgelehrten, die an die Stelle der Propheten getreten waren, bildeten die Forderungen des Gesetzes, indem sie dasselbe kasuistisch auf alle die unzähligen Fälle und Möglichkeiten des Lebens anwandten, fort zu einer Masse rechtlicher und ritueller Bestimmungen, die bloss traditionell fortgepflanzt und von Generation zu Generation genauer erweitert wurden, und die zu halten dem Volk als eine drückende, das ganze Leben mehr und mehr

einengende Last aufgelegt wurde. Die Priester wandten ihren Eifer auf peinlichste Genauigkeit in Vollziehung des gottesdienstlichen Rituals, Glanz und Prunk des Opferdienstes und möglichste Bereicherung des Tempelschatzes. Die Frömmigkeit der grossen Masse des Volks artete unter der Leitung seiner Priester und Schriftgelehrten mehr und mehr aus zu einer pünktlichen, äusserlichen Erfüllung der entweder im Gesetz ausdrücklich gegebenen oder von den Schriftgelehrten daraus abgeleiteten positiven Gebote und Verbote, zu äusserlich kontrolierbaren Leistungen und Unterlassungen, bei denen die Verfassung des Innern, des Herzens, des Geistes, nicht sehr in Frage kam, wobei Nebensache zur Hauptsache, Hauptsache zur Nebensache gemacht wurde; namentlich vertrug sich diese Art von Frömmigkeit sehr gut mit einem stark entwickelten Sinn für den Erwerb von Reichtum, Ehre, Einfluss und Macht und aller der irdischen und sinnlichen Güter, in deren Erwerbung auch die Heiden der damaligen Zeit ihre höchsten Lebensziele fanden: in Gelderwerb, Handelskunst, Intriguen, Ränken, Ausnützung der Vorteile des Augenblicks, den Künsten des Hoflebens u. s. w. thaten es die Juden der damaligen Zeit den Griechen und Römern zuvor, mindestens gleich. Bei aller gesetzlichen Frömmigkeit wusste man sich wohl und behäbig in der Welt einzurichten, und die Geschichte dieser Jahrhunderte ist reich an Beispielen nicht bloss einzelner entarteter und verdorbener Juden, sondern auch von Herrschern und Grossen sowohl aus dem hasmonäischen als dem idumäischen Königshaus, welche an Grausamkeit, Üppigkeit und sittlicher Verworfenheit mit den schlimmsten Heiden der damaligen Zeit wetteifern.

Das Nichtbefriedigtsein mit der Gegenwart, das unter der persischen Herrschaft ein charakteristisches Zeichen des Volkslebens gewesen war, machte einer Sättigung mit den Gütern der Welt Platz; das Harren auf die Erfüllung der Verheissung trat daher jetzt beim Volk im ganzen sehr stark zurück. Theoretisch zwar wurde die messianische Hoffnung zu keiner Zeit ganz aufgegeben, aber es war nicht oder nur bei einer Minderheit die Sehnsucht nach einem neuen, auf Sündenvergebung gegründeten, neue Geisteskräfte verleihenden, die innere Wiedergeburt ermöglichenden Bund, sondern bei der Mehrzahl die stolze Hoffnung auf ein dem alten davidischen ähnliches jüdisches Weltreich, in welches mit überwältigender Siegeskraft die widerstrebenden Völker einverleibt wür-

den, um zur Anerkennung des grossen Gottes Israels und seines Gesetzes gezwungen zu werden[1]). Besonders seit den grossen Erfolgen der Hasmonäer, seit Joh. Hyrkan die Idumäer und Aristobul I. die Ituräer mit Gewalt zur Beschneidung gezwungen hatte, wollte dieses Phantom eines irdisch-jüdischen mit Waffengewalt zu errichtenden Messiasreichs aus dem Volk nicht mehr weichen; und es ist bekannt, wie diese falsche fleischliche Hoffnung unter der eisernen Römerherrschaft das Volk in fortwährender Unruhe und Gärung erhielt und endlich (wie einst zu Nebukadnezars Zeit) das letzte Geschick des jüdischen Staats herbeigeführt hat.

Auch war man wohl des von den Propheten verkündigten Berufes, den Heiden das Licht zu bringen, eingedenk und der Missionseifer blühte stark, wie denn seit dem Exil, seit man in und ausserhalb Palästinas mit den Heiden in täglichem Verkehr war, manche Heiden bekehrt wurden; aber auch jener Eifer wurde ganz in der Weise der äusseren Gesetzlichkeit gehandhabt; Beschneidung sollte den Juden machen, selbst wenn sie eine erzwungene war, obwohl die grossen Propheten längst auch über die Beschneidung die höhere Lehre verkündigt hatten.

Ferner Kenntnis von Gott und göttlichen Dingen, theoretische Bildung in Religionssachen, Interessen für alle Fragen des Glaubens und der Hoffnung, ein feines und reges Gefühl für alle Angelegenheiten der Gesamtgemeinde waren sicherlich, dank der sorgfältigen Erziehung im regelmässigen Synagogenunterricht und den häufigen Wallfahrten, in diesem jüdischen Volk der letzten Jahrhunderte nach allen seinen Ständen und Schichten verbreitet, wie niemals zuvor, selbst in den besten Zeiten nicht: die lange Herrschaft der Gesetzesreligion hat auch in dieser Beziehung Resultate erzielt, die wir anerkennen müssen und die auch für die Beurteilung des Christentums von hoher Bedeutung sind, sofern es einen gewaltigen Unterschied macht, ob das Christentum in ein religiös ungebildetes oder aber ein hochgebildetes Volk eintrat und sich hier in seiner höheren, sieghaften Wahrheit bewährte.

---

1) Selbst auf das künftige Wiederaufleben der Prophetie wurde gehofft, aber auch diese künftige Prophetie sollte eben ganz in den Dienst des geschriebenen Pentateuchs und des Ritualwerks treten (z. B. 1. Macc. 4, 46. 14, 41; s. dageg. Mal. 3, 24). So völlig hatte man das Wesen der Prophetie vergessen (Rob. Smith, the old Testament S. 143 [deutsche Übersetzung von Rothstein S. 146]).

Aber ebenso sicher ist, dass an diese theoretische Fortpflanzung und Ausbildung der Erkenntnisseite der Religion sich schon viel Einseitigkeiten und Auswüchse ansetzten, die nur auf künstlichen Folgerungen aus dem heiligen Buchstaben beruhten, und dass die grosse Rührigkeit in Religionssachen und die theologische Betriebsamkeit die Gemeinde in zum Teil weit auseinander gehende Parteien und Schulen zerklüftete, Richtungen, welche zwar ihren ersten Anfängen nach schon in die vormaccabäische Zeit zurückdatieren, aber als starre, zum Teil sich bitter bekämpfende Parteien erst von der Zeit der hasmonäischen Staatsbildung an hervortreten.

Da erscheint einmal der Alexandrinismus, eine eigentümliche Richtung der ägyptischen Juden, welche, angezogen von den in der griechischen Wissenschaft und Philosophie liegenden Wahrheitselementen, besonders der platonischen Ideenlehre, vermittelst des reinen Denkens und der Spekulation ihr gegebenes biblisches Religionssystem so lange umdeuteten, bis sie eine vollständige Übereinstimmung desselben mit den Ergebnissen der griechischen Philosophie erzielten. In diesem Streben nach einer Vergeistigung der Religionsbegriffe arbeiteten sie zwar in gewissem Sinn dem Christentum voraus, wie z. B. in dem Satz, dass Gott reiner Geist ist (im A. T. nirgends in dieser Schärfe), oder in dem Satz von der Unsterblichkeit der Seele, oder in der scharfen Trennung von Geist und Natur. Aber mit dieser Vergeistigung der Religionsbegriffe ging den Alexandrinern zugleich der rechte Realismus der biblischen Religion verloren; der eigentümlich ethische (auf Bekämpfung der Sünde gerichtete) Gehalt und Geist des ATl. Gesetzes und der ganzen Religionsanstalt verflüchtigte sich ihnen zu einer blossen Unterrichtsanstalt über höhere metaphysische Wahrheiten und Probleme, die Sünde zum Endlichen, der Kampf gegen sie zur Abstreifung des Endlichen, und die Erlösung, das Heil, die Vereinigung mit dem Göttlichen, glaubte man durch gnostische Kontemplation und beschauliches und asketisches Leben zu erreichen; an die Stelle des Gottesfürchtigen, seine Gottesfurcht im Leben Bethätigenden (wie ihn die Propheten wollten), setzte sich der Theosoph, der asketische *μύστης*; und der einfache Wortlaut der biblischen Schriften wurde durch die exegetische Kunst der Umdeutung, die Allegorie, misshandelt. Eine höhere Volksreligion konnte auf diesem Wege niemals entstehen. Übrigens war diese Richtung nicht bloss in Ägypten ausgebildet;

auch in Palästina haben Elemente derselben sich eingenistet, namentlich im Samaritanismus, der sich in seinem Streben der Vergeistigung der Gottheit und in der Aufstellung von Mittelkräften an den Alexandrinismus anlehnt, und die Kunst der Allegorese ist auch bei den orthodoxen Gesetzeslehrern viel geübt, wenn gleich zu andern Zwecken.

In Palästina sodann, im Mutterland des streng gesetzlichen Judentums, tritt uns als der wichtigste der Gegensatz der pharisäischen und sadducäischen Richtung entgegen. Den Ausgangspunkt ihrer Differenz haben sie zwar auf dem rein praktischen, dem religionspolitischen, Gebiet, wie sie denn auch während des Bestandes des hasmonäischen Königtums und nachher noch als wichtige politische Parteien erscheinen, deren innerer Gegensatz hauptsächlich zum Verfall dieses Staates mitwirkte; aber ihr Gegensatz lag doch tiefer und berührte wichtige Schulfragen und die ganze Richtung des Geistes. Die Sadducäer (so genannt nicht als die Gerechten, denn gerecht ist צַדִּיק nicht צָדוֹק oder צַדּוּק, sondern als Anhänger und Nachfolger des Hohenpriesters Ṣadoq zu Davids Zeit, der in LXX öfters auch Ṣadduq heisst), sind geistig die Nachkommen der durch die maccabäischen Kriege ausgeschiedenen Philhellenen. Politisch wollten sie den Gegensatz gegen das herrschende Heidentum nie zu straff anspannen, sondern sich in die Zeit schicken, nach der Staatsklugheit handeln, diplomatisieren, und die Aufstände gegen die Römer fallen sicherlich ihnen nicht zur Last. In Religionssachen hielten sie zwar an der Form der gesetzlichen Frömmigkeit, wie sie sich seit Esra entwickelt hatte, fest, machten sogar den Buchstaben des geschriebenen Gesetzes noch zäher geltend als die Pharisäer und waren wegen ihrer grossen Strenge in der peinlichen Rechtspflege vom Volk gefürchtet, aber von der ungeschriebenen Fortbildung des Gesetzes (den *ἄγραφα νόμιμα* der Schriftgelehrten) wollten sie nichts wissen, ebensowenig von der absonderlichen Frömmigkeit der Pharisäer; waren aber ohne jedes tiefere religiöse Streben, kalt, vornehm, gleichgültig, Weltmenschen, die bei Erfüllung der äussern religiösen Pflicht auch die irdischen Güter des Lebens geniessen wollten. Dogmatisch reflektiert sich ihnen diese Richtung ihres Geistes namentlich in Betonung der Willensfreiheit und sittlichen Autonomie des Menschen, in Leugnung der Auferstehung und Geisterwelt (Matth. 22, 23 ff.; Act. 23, 8),

sowie in völligem Fallenlassen der messianischen Hoffnung, in Gleichgültigkeit gegen alle ideale Vollendung. Im Volk selbst hatten sie wenig Wurzel (was ein gutes Zeichen), um so mehr bei den vornehmen Geschlechtern und leitenden Staatsmännern, und sie hatten vielfach die höchsten Priesterämter und Synedrialstellen inne.

Die *Pharisäer* dagegen (von פרשׁ) d. h. die von allem, was nur entfernt ans Heidentum erinnerte, auch vom עַם הָאָרֶץ, Abgesonderten, und Absonderlichen, die einer absonderlich strengen Frömmigkeit sich Befleissigenden, sind eigentlich nichts als die Repräsentanten des nachesranischen Judentums, seine eigentlichen Erhalter in einer Zeit, wo dasselbe von unzähligen Gefahren bestürmt war, eifernd für die Würde und Ehre des erwählten Gottesvolks, vielfach (z. B. Paulus) von wirklich religiösem Interesse erfüllt und ernst bemüht um die Gerechtigkeit vor Gott, aber freilich nach dem verkehrten Streben der ganzen Zeit diese Gerechtigkeit vorherrschend in äusseren Werken und Leistungen suchend. Ohne selbst Schriftgelehrte zu sein — sie konnten es sein, aber weit nicht alle waren es, so wenig als heutzutage alle ultramontanen oder hochkirchlichen Theologen es sind —, haben sie sich doch allen durch die schriftgelehrte Tradition gebotenen oder empfohlenen Werken unterzogen, namentlich durch viele Almosen, Fasten, viele und lange Gebete (zumal in den Gebetsstunden), Waschungen u. dgl. eine höhere Sittlichkeit und Gerechtigkeit erstrebt, fühlten sich aber dafür auch als die besonders Gerechten und Frommen, liessen sich vom Volk als solche ehren und verehren, verrichteten zu diesem Zweck ihre Werke auch gern öffentlich, dass es die Leute sahen, und machten sich sogar durch äussere Abzeichen, Gebetsriemen, absonderliche Quasten am Kleid u. s. w. bemerklich. Dass eine solche Richtung auf äusserliche Leistungen, auf die Dauer fortgesetzt und zur Gewohnheit geworden, der Tod aller lebendigen Frömmigkeit wird und die eigentlich *sittliche* Leistung unter der Äusserlichkeit erstickt, ist klar, und das N. T. urteilt nicht ungerecht über diese Richtung, wenn sie sie als die Verkörperung des Hochmuts, der Selbstgerechtigkeit, der Scheinheiligkeit und Heuchelei brandmarkt. Im Volk waren die Pharisäer hochangesehen, was eben beweist, wie homogen diese Richtung dem Geist des damaligen Volks war. Fest überzeugt, dass sie und sie allein die besten Israeliten seien, und das wahre

Wohl des Volks fördern, nutzten sie auch ihr Ansehen beim Volk dahin aus, es am Gängelband zu leiten, suchten die höchsten Stellen im Staat und im Rat der Fürsten zu gewinnen, um zugleich ihre Richtung zur allein herrschenden zu machen. In politischen Dingen vertraten sie natürlich die exklusive, partikularistisch-nationale Richtung, waren abgesagte Feinde des hasmonäischen und herodischen Fürstentums und weiterhin der heidnischen Oberherrschaft; hatten grossen Eifer in der Proselytenmacherei (Matth. 23, 15 gezeichnet); hielten an der messianischen Hoffnung Israels streng fest, fassten sie aber fleischlich und national auf, und suchten mit allen Mitteln der Klugheit und Gewalt die Zeit anzubahnen, wo die Juden über die Völker herrschen würden. Dass ihnen wie den Sadducäern das Verständnis für den Geist und Sinn der prophetischen Lehre fehlte, versteht sich von selbst. Die Partei der Zeloten, welche den letzten Konflikt mit den Römern herbeiführte, ist aus ihnen hervorgewachsen. —

Neben diesen beiden Hauptparteien des palästinensischen Judentums, welche sich in die Leitung des jüdischen Gemeinwesens teilten, tritt an Bedeutung für das ganze Volk gar sehr zurück, ist aber in ihrer Art doch sehr merkwürdig und für die damaligen Zustände charakteristisch die Sekte der Essäer oder Essener (am wahrscheinlichsten abzuleiten vom aram. ܚܣܝܐ חֲסַיָּא = die Frommen, oder von אָסַיָּא = die Ärzte, Therapeuten?), zurückgezogen aus dem öffentlichen Leben der Nation und seinem Parteigetriebe, teils in den Wüsten am toten Meer, teils auch in Städten und Dörfern lebend. In sittlich-religiöser Beziehung höher stehend als die Sadducäer und die Mehrzahl der Pharisäer, mit einem stark mystischen Zug, suchten sie eine innigere Vereinigung mit Gott und den Kräften der obern Welt durch fromme Übungen, Askese, Sittenstrenge und Werke der Liebe; hielten dabei sehr streng auf Reinigkeit, so dass sie wegen ihrer häufigen Waschungen sogar von den Pharisäern verspottet wurden, verwarfen die blutigen Opfer (waren somit vom Tempeldienst ausgeschlossen), enthielten sich in der Art der Nasiräer des Genusses von Wein, aber auch des Öls und des Fleisches, grösstenteils auch der Ehe, lösten möglichst die Bande mit der übrigen menschlichen Gesellschaft, gaben sich jedoch nicht wie die ägyptischen Therapeuten bloss der Beschaulichkeit oder Kontemplation hin, sondern wollten ihre höhere Frömmigkeit ausser in den frommen Übungen durch ein arbeit-

sames Leben zum Heil der Mitmenschen bethätigen. Sie waren zu einem förmlichen Orden mit dreierlei Stufen der Vollkommenheit gegliedert, hatten weisses Ordenskleid, lebten in Gütergemeinschaft, hatten ihre Gelübde (Wahrhaftigkeit, Gehorsam den Oberen, Gott ehren, Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten, Enthaltsamkeit, Arbeitsamkeit) und ihre Ordensgeheimnisse, beschäftigten sich auch viel mit Heilungen, Dämonenbeschwörungen, Wahrsagen; hatten eigentümlich prophetische und apokalyptische Bücher, auch eigentümliche Psalmen und theurgisch-medizinische Geheimbücher, und zogen besonders die obere himmlische Welt, die Ordnungen, Stufen und Namen der Engel in den Kreis ihres Nachdenkens und ihrer Lehre, sahen den Leib als eine Fessel der unsterblichen Seele an. Obgleich sie Juden sein wollten (Mose hielten sie über alles hoch), so hat doch ihre Anschauung etwas stark dualistisches. Ob das nur auf einer Überspannung des gesetzlichen Gegensatzes von Rein und Unrein beruht, oder ob fremde Elemente einwirkten (z. B. der Pythagoreismus, Ed. Zeller), oder die alexandrinische Religionsphilosophie, oder persische Elemente (hohe Bedeutung des Wassers und eigentümliche Verehrung der Sonne), ist noch nicht ausgemacht. Jedenfalls ist es falsch, sie (mit Hilgenfeld) als neujüdische Propheten oder Apokalyptiker aufzufassen, oder (mit Ritschl) ihr Wesen aus der Idee des Priestertums, dem Priestercharakter, den sie beanspruchten, zu erklären. So hochachtbar sie in ihren Bestrebungen waren, so wenig kann doch die grosse Einseitigkeit ihres Wesens verkannt werden; wo eine Partei durch ihre Prinzipien dahin gedrängt wird, sich aus der Welt zurückzuziehen, da liegt der deutlichste Beweis vor, dass sie in sich ungesund ist und falsche Stoffe in sich hat.

In diese Parteien zerklüftet sich das Volk die $2\frac{1}{2}$ letzten Jahrhunderte bis zur Zerstörung Jerusalems. Eine gewisse Fortentwicklung der Religion bei jeder dieser 4 Parteien und Richtungen ist nicht zu verkennen, aber keine mustergültige mit bleibendem Gehalt und Wert. Gottes Offenbarung ist in diesen Richtungen nicht, sondern rein menschliche Fortbildung. Darum sind auch ihre litterarischen Erzeugnisse nicht mehr in die Sammlung der mustergültigen Schriften (Kanon) aufgenommen. Dieses Judentum der letzten Jahrhunderte ist eine Ausartung der grossen Offenbarungsreligion, stellt eine Reihe von Auswüchsen derselben dar.

Neben den Hauptparteien gab es dann noch allerlei besondere

Schattierungen, die uns in der Menge der halbbiblischen Bücher dieses Zeitraums entgegentreten. Wenn nun einerseits aus dem Vorhandensein so mannigfaltiger Richtungen eine bedeutende Trieb- und Keimkraft, eine Rührigkeit des damaligen religiösen Lebens, eine Tendenz, die gegebene Religion fortzubilden, sich konstatieren lässt, so ist doch ebenso sicher, dass wir vom christlichen Standpunkt aus alle diese Schattierungen als Ausartungen und Abirrungen vom wahren Ziel ab beurteilen müssen. Die christliche Offenbarung hat an keine dieser Schattierungen positiv angeknüpft, namentlich auch nicht an den weltflüchtigen Essenismus, wie man fälschlich schon behauptet hat, ist auch nicht aus Mischung dieser Elemente hervorgegangen, hat sich vielmehr zu ihnen allen ablehnend verhalten, und ist über die ganze Entwicklung des Judentums seit Esra (die ja, wie wir gesehen haben, ein Rückschritt über den prophetischen Standpunkt war), zurückgegangen auf die Prophetie. Da wo mit dem Erlöschen der Prophetie der Faden fallen gelassen worden war, hat Christus eingesetzt. Aber von der allergrössten Wichtigkeit war es, dass alle diese Seitenwege des Judentums versucht waren, als Christus auftrat: nur so war der Beweis erbracht, dass auf diesen Wegen das Heil nicht liege, und nur so konnte sich Christus in ausdrücklichen Gegensatz dazu setzen. Nicht eine weltflüchtige, nicht eine kontemplative, nicht eine werkheilige Frömmigkeit fordert das Christentum, sondern eine auf Wiedergeburt des Herzens beruhende, praktisch-ethische, die Welt und ihre Verhältnisse verklärende. Seine ersten Anhänger aber suchte und fand es nicht unter den Philosophen, Pharisäern, Sadducäern, Essäern, sondern unter den schlichten, einfachen, ihrer Bibel, auch der Prophetie kundigen, nach Gerechtigkeit strebenden und auf das vollendete Heil wartenden Israeliten ohne Falsch, deren es unter dem schützenden Dach des hierarchischen Baues damals noch genug gab, zumeist in den unteren Klassen des Volks, und fern ab von den Kreisen der Hierarchie, in Galiläa.

Dritter oder Lehrteil.

Mein Zweck ist hier, von den sittlich-religiösen Erkenntnissen und Grundsätzen, die im Lauf der ATl. Geschichtsentwicklung gewonnen wurden, eine Übersicht zu geben. Ich gehe nicht atomistisch Quelle für Quelle durch, um daraus Lehrbegriffe zu entnehmen, sondern gebe eine Gesamtübersicht, aus der der Unterschied von der NTl. Religionsstufe klar hervortreten soll, ohne aber die Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung dieser ATl. Religion selbst hintanzusetzen.

A. Erste Abteilung: Die Lehre von Gott.

Erster Abschnitt. Die Idee Gottes an und für sich.

I. Die Erkenntnis Gottes und deren Zusammenfassung in den Namen Gottes.

§ 22. Die Erkenntnis Gottes.

a) Dass Gott vom Menschen erkennbar sei, wird im A. T. überall als selbstverständlich vorausgesetzt, je weiter zurück, desto mehr; ursprünglich wird darüber gar nicht reflektiert. Die Möglichkeit davon ruht auf seiten des Menschen zuletzt in dem engen, unauflöslichen Zusammenhang, in welchem er durch die Schöpfung mit Gott steht: der Mensch ist durch seine Erschaffung Gott selbst verwandt (Gen. 1; Ps. 8); des Menschen Geist ist ein Teilchen des Gottesgeists, ein Hauch Gottes Gen. 2, 7; Hi. 33, 4; ein Funke des göttlichen Geistes (Prov. 20, 27: eine Leuchte Jahwes ist des Menschen Geist, durchforschend alle Herzenskammern), beständig der göttlichen Einwirkung unterworfen (Zach. 12, 1: er bildet des Menschen Geist in seinem Innern) und kann ihm nie entfliehen

(Ps. 139, 7—10); er ist daher schon durch seine Natur gezwungen, in einem bestimmten Verhältnis zu Gott zu stehen (Folgsamkeit oder Widerstreben). Gleich beim ersten Menschen wird es darum als selbstverständlich angenommen, dass er ein Wort Gottes an ihn zu vernehmen fähig ist (Gen. 2, 16), und dass das nicht etwa nur vom Menschen im Urzustand gelten soll, zeigt dann weiter von Gen. 4, 9 ff. an die ganze Bibel. Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis ist einfach vorausgesetzt, ist mit der Anlage, dem Wesen des Menschen, gegeben.

Dass aber diese Möglichkeit der Gotteserkenntnis zur Wirklichkeit werde, dass der Mensch wirklich Gott erkenne, dazu bedarf es der Thätigkeit Gottes selbst: Gott muss sich ihm zu erkennen geben. Wo also im A. T. von Gotteserkenntnis, die zu stande kommt, die Rede ist, da geht die Initiative von Gott aus: Gott wirkt, Gott erscheint, Gott redet und der Mensch empfindet das, nimmt es wahr, hört es. Davon dass der Mensch durch das reine Denken Gott gefunden, also gleichsam von sich aus, selbstthätig zu ihm aufgestiegen, die Gottesidee aus sich produziert hätte, ist nirgends die Rede. Vielmehr Gott gibt sich zu erfahren, und der Mensch erfährt ihn; das ist der Begriff von יָדַע *erkennen*, durch Erfahrung erkennen, nicht durch den blossen Verstand. Es wird nirgends geleugnet, dass der Mensch durch die Kraft des Denkens das durch die Erfahrung Erkannte tiefer durchdringen und verarbeiten könne und solle; vielmehr gehört es zum Begriff des חָכָם dies zu thun; aber dass Gott ist und was er ist, weiss er nur durch die Erfahrung, dadurch, dass Gott in irgend einer Weise auf ihn eingewirkt hat.

Die Quelle der Gotteserkenntnis ist die *Erfahrung* seiner Wirkungen (ידע ist erfahrungsmässiges Erkennen), und so ist, was man in Israel von Gott weiss, aus dem abgeleitet, was er in und an Israel gethan hat und thut Hos. 13, 4 (ich bin dein Gott von Ägyptenland an; einen andern Gott ausser mir לֹא תֵדָע), und erfahren hat Israel ihn, weil er Israel erkannt, sich um es bekümmert hat, Hos. 13, 5; Am. 3, 2. An den Grossthaten (Wohl- und Strafthaten) erkennt man, dass Jahwe ist, daher die Wendung in unzähligen Stellen: und sie sollen erkennen, dass ich Jahwe bin; 1. Reg. 20, 13. 28; Ps. 46, 11; Jes. 19, 21. 29, 24. Ex. 6, 7. 10, 2. 16, 12 u. s. f. in der Priesterschrift; besonders häufig bei Ez. 6, 7. 13 u. s. f. (gegen 50 mal).

Nun hat freilich der Mensch als ein Wesen göttlicher Ähnlichkeit, als Geistwesen mit Willensfreiheit, die Möglichkeit Gott zu widerstreben, sich von ihm abzuwenden, seinen Einwirkungen sich zu entziehen zu suchen, seinem Wort an ihn nicht zu folgen, also den durch die Schöpfung bestehenden Zusammenhang zwischen ihm und Gott lösen zu wollen. „Zu wollen“ sage ich, denn in Wirklichkeit gelingt ihm das nicht, er kann niemals wirklich der Einwirkung Gottes sich entziehen, aber schon dieses Wollen, dieses Sichnichtbekümmern um das, was Gott ihm zu erfahren gibt, genügt, um die Bekanntschaft mit Gott, mit dem, was Gott ist und will, zu mindern und zu hindern, ihn für das Vernehmen Gottes immer unempfänglicher zu machen, dass er Gott nicht mehr erkennt.

Insofern ist das Erkennen Gottes bedingt durch die Willensrichtung des Menschen, dadurch, dass er um Gott sich kümmert (דָּרַשׁ), auf ihn aufmerksam ist, seiner Stimme an ihn folgt, ihn sucht; die Gerechten sind יֹדְעֵי שְׁמוֹ Kenner seines Namens Ps. 9, 11; insofern heisst es, dass die Bösen, die Widersetzlichen, Gott nicht erkennen, selbst wenn sie allgemeine Begriffe von Gott haben, z. B. 1. Sam. 2, 12; Hos. 4, 1 (weil sie das Erkennen Gottes verschmähen, verschmähen die Hand Gottes über den Dingen zu sehen, die ihnen begegnen Hos. 4, 6), dass Gottesfurcht der Anfang der Erkenntnis ist (Prov. 1, 6), dass die Gerechten ihn sogar schauen (nicht mit dem leiblichen Auge, aber geistig) Ps. 11, 7. 17, 15. Der Gottesfürchtige aber erkennt überall Gott, aus seinen Werken und Thaten, aus den Werken der Schöpfung und seinen Thaten in der äussern Natur ebenso, wie aus seinen Thaten in dem Leben der Menschen und aus seinen geistigen Einwirkungen auf das Innere des Menschen, und wir werden bei der Besprechung der einzelnen Seiten des göttlichen Wesens sehen, wie mannigfaltig diese verschiedenen Wirkungsweisen Gottes als Quellen der Gotteserkenntnis benützt werden; nur versteht sich, dass, weil es sich bei Gott als einem ethischen Wesen hauptsächlich um sein ethisches Thun handelt, die geschichtliche und innere Offenbarung Gottes eine viel wichtigere Quelle der Gotteserkenntnis sind, als die Naturoffenbarung. Die Naturbetrachtung ist nach dem A. T. nicht das erste, denn um die Eindrücke des gewöhnlichen Naturlaufs recht zu benützen, muss schon ein Licht im Innern aufgegangen sein. Das Nächste ist vielmehr die eigne

geschichtliche Erfahrung, die grossen Leiden des Geistes, die grossen Notlagen. Israel lernt den geistigen Gott kennen zu allererst durch die Erlösung aus Ägypten. Jene Naturbetrachtung findet sich beispielsweise in Ps. 8. 19. 29; Am. 5, 8f. 9, 5f.; Hiob; Ps. 104 — lauter relativ späteren Stellen.

Nach dem bis jetzt Entwickelten ist also die Erkennbarkeit Gottes aus seinem Thun vorausgesetzt und wird dem Menschen, wenn nur der Mensch ihn erkennen will, wirklich eine Erkenntnis Gottes beigelegt. Da aber diese Erkenntnis wesentlich ein Erfahren seiner ist, nach dem Grundsatz, dass die ganze Erde seiner Herrlichkeit voll ist Jes. 6, 3, so wundern wir uns nicht, dass wir auf ATl. Boden nirgends theoretische Beweise für das Dasein Gottes finden. Zwar wird z. B. Jes. 40—48 ein Beweis aus der Weissagung und Erfüllung geführt gegenüber von den Heiden und heidnisch denkenden Israeliten, aber dieser Beweis betrifft nicht den abstrakten Satz, dass es überhaupt einen Gott gebe, sondern den konkreten Satz, dass der Gott Israels der lebendige und wahre Gott sei, die Götter der Heiden aber tote Götter und darum keine; ebenso Ps. 94, 7—9 (der das Ohr pflanzt, sollte der nicht hören? oder der das Auge bildet, nicht sehen?) nur seine Allwissenheit und alles leitende Weisheit, oder Hi. 12, 7—10 (aus der Tierwelt) die allwaltende Wirksamkeit Gottes. Das blosse Dasein eines Gottes ist ja selbst im Heidentum der alten Welt überall als selbstverständlich vorausgesetzt, um so mehr auf israelitischem Boden. Und wenn freilich hie und da von Thoren die Rede ist, welche sagen: „es gibt keinen Gott“ (Ps. 10, 4. Ps. 14), oder den übersättigten Weltmenschen Zeph. 1, 12 („Gott thut nichts Gutes und nichts Böses“), so ist das nicht ein auf dem Wege philosophischen Denkens gewonnener Satz, gegen den man wieder mit einem reinen Verstandesbeweis hätte aufkommen müssen, sondern es ist nur die Leugnung eines nach ethischen Prinzipien die Welt regierenden, eines gerecht vergeltenden Gottes seitens solcher, die auch in ihrem Handeln um Recht und Gerechtigkeit sich nicht kümmern wollen, und gegenüber von diesen genügt immer der Erfahrungsbeweis aus den richterlichen Manifestationen Gottes in der Menschenwelt; vgl. noch Ps. 10, 11. 73, 11. 12. 94, 7—9; Hi. 22, 13ff.; Ez. 8, 12 u. s. w., wo das ganz deutlich ist.

Aber aus dem Gesagten erhellt nun auch, dass das Mass

der Erkenntnis Gottes immer abhängig ist von dem Mass oder der Gradstufe der Offenbarung Gottes: die Heiden haben nicht dasselbe Mass der Gotteserkenntnis, wie sein auserwähltes Volk, und auch im auserwählten Geschlecht findet mit dem Stufengang der Selbstoffenbarung Gottes auch ein Fortschritt der Gotteserkenntnis statt; ein Prophet erkennt Gott anders als ein Nichtgottesmann (Am. 3, 7). Am Ende der ganzen Entwicklung dieser Geschichte steht schon eine gewaltige Gotteserkenntnis da (von der man am Anfang noch wenig wusste); sie erweitert sich immer mehr. Aber doch nur bis auf einen gewissen Grad. Denn eine Grenze hat doch alle menschliche Erkenntnis von Gott: hinter dem, was Gott in seinen Werken, Erscheinungen und Worten von sich zu erkennen gegeben hat, bleibt immer die Fülle und der Reichtum seiner Gottheit, sein volles, ganzes, ungeteiltes Wesen als für den Menschen unerfassbar. Als unerforschlich, unergründlich (אֵין חֵקֶר), unaussprechlich (אֵין מִסְפָּר) wird überall sein Wesen, sein Thun, seine einzelnen Eigenschaften prädiziert z. B. seine Weisheit Jes. 40, 28; Ps. 147, 5; seine Grösse Ps. 145, 3; Hi. 11, 7—9 (kannst du, was Gott erforscht, erreichen, zu des Allmächtigen Vollkommenheit hindringen, wie Himmelshöhe sein — was machst du da? tiefer als das Totenreich — was weisst du da? länger als die Erde an Mass und breiter als das Meer); Hi. 26, 14: das was wir von ihm vernehmen, sind nur die Enden seiner Wege, nur ein Geflüster; den vollen Donner seiner Machtwirkungen können wir nicht vernehmen. Insofern ist Gott ein verborgener, geheimnisvoller Gott Jes. 45, 15 und ist es seine Ehre, eine Sache (vor den Menschen) zu verhüllen (Prov. 25, 2 cfr. Deut. 29, 28). So hat denn auch Gott nie jemand gesehen (nach Joh. 1, 18); wohl Erscheinungen von ihm, vermittelt durch kreatürliche Formen, sinnliche Mittel (s. Lehre von der Unsichtbarkeit Gottes) mag der Mensch schauen, aber das sind nur Abbildungen, Abstrahlungen seines Wesens, worin er Gestalt gewinnt, aber nicht sich erschöpft; selbst Mose, von dem es heisst, dass Gott von Gesicht zu Gesicht, von Mund zu Mund mit ihm redete Num. 12, 8; Deut. 34, 10, kann doch nur seine Lichtherrlichkeit (כָּבוֹד), einen Abglanz seiner, oder nur die אֲחוֹרִים die Rückseite von ihm, nicht פָּנִים Vorderseite von ihm, also nur einen Reflex von ihm schauen, nicht ihn selbst; kein Sterblicher kann die Fülle der göttlichen Herrlichkeit schauen Ex. 33, 17—23. Also eine vollkommene und darum erschöpfende

ist die menschliche Erkenntnis Gottes nie, und dennoch eine wahre, wirkliche, richtige. Gott lässt sich wirklich finden von denen, die ihn suchen. Jes. 65, 1.

§ 23. Die Benennung Gottes.

a) Alles nun, was dem Menschen von Gott offenbar geworden ist, was er von ihm erkannt hat, fasst er zusammen in dem Namen oder auch den Namen Gottes. Der Name einer Sache oder einer Person ist am Ende nichts als der in einen Laut gefasste Eindruck, den dieselbe auf ihn gemacht, oder des Begriffs, den er davon gewonnen hat; der blosse (phonetische) Laut oder Klang ist an sich nichts, seinen Inhalt und sein Gewicht bekommt er nur durch die Vorstellung oder den Begriff, den der menschliche Geist darein legt. So auch der Name Gottes. Ein Wort, das den vollen Begriff Gottes ausdrückte, ist nicht denkbar, weil eben das volle Wesen Gottes die menschliche Begreifbarkeit übersteigt. Alle Namen Gottes sind nur Versuche, einzelne Seiten des Wesens Gottes in einen Begriff und somit auch in ein Wort zu fassen. Ist aber einmal ein solcher Name da, ein einzelner oder eine Mehrzahl von Namen, so legt sich die ganze Vorstellung dessen, was man von dem Träger desselben schon erfahren hat, oder noch fortwährend erfährt, in ihn hinein. Der Name, wenn er ausgesprochen wird, ruft unwillkürlich im Geiste des Sprechenden oder Hörenden die ganze Masse dieser gemachten Erfahrungen wieder hervor, und weil diese Erfahrungen die gewaltigsten sind, die er gemacht hat, erhebende oder beugende, so muss ihm auch der Name über alle Namen sein, daher man auch im A. T. (in sehr späten Stellen) schon für den Namen Gottes geradezu „der Name“ sagen kann Lev. 24, 11. 16; Dt. 28, 58; (später sehr gewöhnlich bei den Rabbinen הַשֵּׁם = Gott).

Und ferner, wo der Name Gottes ist, da ist für den Geist dessen, der ihn hört, Gott selbst, den er kennen gelernt hat, und soweit er ihn kennen gelernt, wesenhaft da (etwa so, wie einen alten Soldaten die blosse Nennung des Namens seines Feldherrn, unter dem er gesiegt hat, elektrisiert, so dass dieser leibhaftig vor ihm steht). Der Name Gottes ist heilig; bei seinem Namen schwört der Israelit; diesem Namen ist sein Haus gewidmet etc. Daher erklärt es sich, dass in der Bibel so oft der Name Gottes

für das Wesen Gottes selbst, soweit es offenbar geworden ist, für Gott selbst, Gottes Person steht, nicht bloss in Stellen wie „um deines Namens willen“ = sofern du mit deinem den Menschen offenbar gewordenen Wesen dich nicht in Widerspruch setzen kannst, also „um deiner Ehre willen“, wie Ps. 23, 3; 25, 11 u. s., oder wie „im Namen Gottes“ = im Auftrag, in Vollmacht und Kraft Gottes Ps. 44, 6 [1]), sondern auch wo es sich um wirkliche Gegenwart Gottes zu Schutz, zu Hilfe, zu Gericht u. s. w. handelt wie Ex. 23, 21 (im Engel Gottes ist der Name Gottes gegenwärtig); 1. Reg. 8, 16. 29 (mein Name wird dort — im Tempel — sein); Jes. 30, 27 (der Name Jahwes kommt von fernher); Prov. 18, 10 (der Name Jahwes ist ein starker Turm, der Gerechte läuft dahin und wird beschirmt); Ps. 20, 2 (der Name des Gottes Jakobs schütze dich!); Ps. 54, 3 (hilf uns durch deinen Namen!); Mich. 4, 5 (lasst uns wandeln im Namen Jahwes d. h. in seiner Kraft und Gemeinschaft); Ps. 8, 2 (wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!). Ein eigenes Wort für „Wesen“ einer Sache hat diese alte Sprache noch nicht; wir können daher geradezu sagen: Name in diesem Sinn ist das Wesen Gottes, aber immer mit der Beschränkung: so weit es für den Menschen aufgeschlossen, erkennbar und erkannt ist.

b) Zu unterscheiden von diesem Namen Gottes im allgemeinen sind nun die einzelnen Namen oder Benennungen, welche das A. T. für Gott hat. Diese Namen wechseln je nach der Religion oder Religionsstufe. Sie werden von den Offenbarungsmännern oder den Dichtern geschaffen, um gerade die Seite des göttlichen Wesens, die ihnen eben die wichtigste ist, zu bezeichnen. An sich kann man solcher Namen sehr viele denken; und wollte man alle die Epitheta Gottes mitzählen, so kämen sehr viele heraus (die Moslim haben in dieser Weise 99 Namen Gottes gezählt); allein nur wenige dieser Namen sind in allgemeinen Gebrauch gekommen, andere sind mehr nur vereinzelt oder individuell oder dichterisch gebraucht, oder sind auch wieder veraltet, denn die Religionsgeschichte, die das A. T. umfasst, ist ja eine sehr lange. Hier kann es sich also nur um diejenigen handeln, die in allgemeinen Gebrauch (sei es fortwährenden, oder doch einzelner Zeit-

---

1) Dagegen „die göttliche Erhörung“ (Smend 282) kann der Name Gottes nie bedeuten.

räume) gekommen sind, oder doch nicht ganz so vereinzelt geblieben sind. Wir können sie nach einer geschichtlichen Stufenfolge unterscheiden.

Die ältesten Namen, aus einer Zeit, wo heidnisches und israelitisches Gottesbewusstsein noch wenig fest und streng geschieden waren, daher auch den verschiedenen semitischen Völkern gemeinsam, und weiterhin so allgemeinen Sinnes geworden wie unser Gott, und in diesem Sinn als das eigentliche appellativum für Gott durch alle Zeiten hindurch von der ältesten bis in die jüngste Zeit gebräuchlich geblieben, sind die Namen: אֵל, אֱלֹהִים, אֱלֹהַּ. Sie bezeichnen die Gottheit nach der Seite ihrer Macht, Obmacht, Übermacht über die Welt, wie auch alle 3 von derselben Begriffswurzel kommen. Es ist nämlich ganz falsch, was man gewöhnlich sagt (auch Schultz[4] 518), אֵל komme von אול stark sein und bedeute „Starker" und אֱלֹהִים komme von einer Wurzel אָלַהּ, arab. أَلِهَ, und bedeute „Gegenstand der Furcht" (z. B. wieder Fleischer in Delitzsch, Gen.[4] S. 57; Hofmann, Schriftbeweis I. p. 77, Schultz[4] 517)[1]). Denn אֵל ist nicht concretum (wie גֵּר, מֵת u. s. w., hat auch vorn kein unveränderliches ē, vgl. אֱלִיעֶזֶר, אֱלִימֶלֶךְ etc.), sondern abstractum = Kraft, Macht Gen. 31, 29; Dt. 28, 32; Mi. 2, 1; Prov. 3, 27 יֵשׁ לְאֵל יָדִי (ob es auch „Starker, Held" bedeutet, ist aus Ez. 31, 11. 32, 21; Hi. 41, 17 nicht einmal sicher, da dort auch אַיִל zu Grunde liegen kann), und geht also auf eine Wurzel אָלָה (לה״) zurück als ein Wort uralter Bildung (wie שֵׁם auf שָׁמָה, כֵּן auf כָּנָה, Ew. Lehrb. d. hebr. Spr. § 146 d). Ein Wort אָלַהּ „verehren", „fürchten" ist erst sekundär, أَلَهَ adoravit Deum ist von إِلٰه abgeleitet, und أَلِهَ „scheu sein", „verwirrt, ratlos sein" ist bloss Lautwechsel von وَلِهَ; nirgends ist im Arabischen dieses Wort niedrig sinnlicher Bedeutung zur Bezeichnung des religiösen Verhältnisses gewagt worden; die arabischen Grammatiker selbst haben keinen Gedanken daran,

1) Nöldeke in: Monatsberichte der Berl. Akad. d. Wiss. 1880 S. 760 ff. und in den Sitzungsberichten 1882 S. 1175 ff. wollte beweisen, dass das ֵ ursprünglich lang sei und von אול herkomme, also אֵל = Vorderer = Führer, Herr. — Lagarde Gött. G. Nachr. 1882 S. 178 ff. wollte, dass ĕ ursprünglich kurz, und אלה, woher אֶל = „zu, hin", der Stamm sei, also אֵל = der, dem man sich zuwendet.

dass Ilah von dieser Wurzel herkomme; sie ist ohnedem spät arabisch und rein arabisch; אֱלֹהִים aber ein uraltes, aller arabischen Sprachgestaltung vorausgegangenes Wort. Vielmehr ist אֱלֹהִים, ursprünglich אֱלָהִים, uraltsemitischer Plur. zu אֵל, wie אָב, aram. Plur. אֲבָהָן, Dan. 2, 23; שֵׁם, Plur. שְׁמָהָן Esr. 5, 4. 10, bedeutet also „Kräfte, Mächte"; der Sing. אֱלֹהַּ ܐܰܠܳܗܳܐ إِلَاهٌ ist erst aus dem Plur. abgeleitet, so dass ה gutt. beibehalten ist, und אָלַהּ muss ein Verwandter von אָלָה gewesen sein; s. zu Gen. 1, 1.

Es ist nun schon § 12 bemerkt, dass in dem Abraham- und Jakobhaus noch von ihrer Vorzeit her der Name Elohim = „Mächte" für die Gottheit der gewöhnlichste gewesen sein muss, und dass derselbe ebenso der polytheistischen, wie der monotheistischen Richtung gemeinsam war. Man kann darum auch nicht sagen, dass der Name sich aus ursprünglichem Polytheismus herschreibt, sondern der Plural fasst alles zerstreute Einzelne derselben Art in einen höheren allgemeinen Begriff zusammen (wie חַיִּים Leben, חֲשֵׁכִים Finsternis) und besagt also nur, dass der Begriff kein starr einheitlicher, sondern eine Zusammenfassung einer Fülle oder einer Mannigfaltigkeit von Kräften ist. Wie gut der Hebräer selbst auf mosaischer Stufe des Gottesbewusstseins diesen Begriff von Elohim noch herausfühlte, geht daraus hervor, dass אֱלֹהִים auch später noch jedes übernatürliche, höhere, an der göttlichen Natur teilhabende Wesen bedeuten kann; die Hexe von Endor nennt den Geist Samuels, der aufsteigt, (עֹלִים) אֱלֹהִים 1. Sam. 28, 13; himmlisches Feuer ist אֵשׁ אֱלֹהִים 2. Reg. 1, 12; Hi. 1, 16; ein göttliches Wesen ist Elohim Ps. 8, 6; Zach. 12, 8; Gen. 35, 7 (נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים d. h. Gott mit den Engeln); die Engel als an der göttlichen Natur teilhabend sind בְּנֵי אֱלֹהִים Gen. 6, 2; Hi. 1, 6. 38, 7. Ein andrer Beweis, dass auch der monotheistische Israelit in diesem Plural immer noch eine einheitliche Fülle von Kräften heraushörte, liegt darin, dass er auch Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes nach der Analogie von Elohim im Plur. setzte wie קְדֹשִׁים der (All-)Heilige Hos. 12, 1; Prov. 9, 10. 30, 3; Jos. 24, 19; חַיִּים 1. Sam. 17, 26. 36; Dt. 5, 23; Jer. 10, 10. 23, 36; בּוֹרְאִים Koh. 12, 1; גְּבֹהִים Koh. 5, 7; עֶלְיוֹנִין Dan. 7, 18. 22. 25. 27 (hierher aber nicht Jes. 54, 5 und Ps. 121, 5).

Da somit der Ausdruck so weit ist, eine Zusammenfassung für alles, was das religiöse Bewusstsein als höhere Macht verehrt,

so ist klar, wie sowohl Heiden als Israeliten diesen Ausdruck gebrauchen konnten. Das Heidentum verehrt eine höhere Macht, eine Gottheit, nur dass sie ihm in eine Mehrzahl von einzelnen Mächten zerfällt (numer. Plur.); die Israeliten fassen sie als einheitliche Macht zusammen (einheitl. Plur.). Sogar eine Göttin heisst אֱלֹהִים 1. Reg. 11, 5 (da die Hebräer nie ein besondres Wort für sie besassen, weil sie nie die Sache hatten). Der Unterschied zwischen heidnischem und israelitischem Elohim wird darum gemacht, nicht etwa durch Fortlassung oder Anwendung des Artikels, denn sowohl Elohim als haElohim kommt ebenso von heidnischen Göttern wie vom israelitischen Gott vor, sondern dadurch, dass heidnisch Elohim konstant mit dem Plural des Prädikats, israelitisch Elohim mit dem Singular des Prädikats verbunden wird, so konstant, dass z. B. Ex. 32, 4. 8 (obgleich dort nur ein Bild) dennoch אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ stehen kann. Ausnahmen sind nur scheinbar: Gen. 20, 13. 31, 53 reden Israeliten zu Heiden; 1. Sam. 4, 8; 1. Reg. 19, 2. 20, 10 ist zwar vom wahren Gott die Rede, aber Heiden reden.

Viel gebraucht muss in den ältesten Zeiten der Semiten auch אֵל für Gott, einen einzelnen Gott, gewesen sein, z. B. Betel, El Schaddai. Auch die Phöniker, sowie die Babylonier, Assyrer und Sabäer hatten das Wort noch später. Die Hebräer aber haben das Wort in gemeiner Sprache früh fallen lassen, weil Elohim dafür gebraucht wurde, und haben es ausser in Namenzusammensetzungen später meist nur noch in dichterischer Sprache gebraucht, vorwiegend nur mit näheren Bestimmungen im Zusammenhang (appositionellen oder status-constructus-Zusammensetzungen wie אֵל חַי, אֵל עֶלְיוֹן, אֵל יַעֲקֹב) und zwar sowohl für den wahren Gott (z. B. im B. Hiob sehr häufig), als für einen heidnischen einzelnen Gott, z. B. אֵל זָר Ps. 81, 10, אֵל נֵכָר Gott der Fremde Dt. 32, 10; Mal. 2, 11, auch für sich in Hiob und Dt.-Jes. (Jes. 44, 10. 15. 45, 20. 46, 6), auch im neuen, echt hebräischen Plural אֵלִים, Ex. 15, 11 מִי כָמֹכָה בָּאֵלִים, Dan. 11, 36 אֵל אֵלִים. — Dagegen der Singular אֱלוֹהַּ scheint, weil der Plural אֱלֹהִים durchaus herrschte, frühe zurückgedrängt und in gewöhnlicher Sprache nicht gebraucht; aber er ist von Dichtern wieder aufgefrischt, aber noch seltener als אֵל, Ps. 18, 32. 50, 22. 114, 7. 139, 19; Dt. 32; Hab. 1, 11. 3, 3; besonders in Hiob (40 mal), und dann vom Exil an auch in Prosa (Chron., Neh., Dan.) sowohl

für den wahren Gott, als für einen Götzen z. B. Jes. 44, 8; Dan. 11, 39. —

Diese ältesten Gottesnamen aus einer Zeit, wo von einer spezifischen Heilsoffenbarung an Israel und seine Vorväter noch nicht die Rede ist, also sozusagen ruhend auf der allgemeinen Gottesoffenbarung an alle Menschen, sind dann später zugleich die Nomina appellativa für Gott und Gottheit geworden oder geblieben. Es kann zwar nicht in Abrede gestellt werden, dass schon in dieser ältesten Zeit auch andre Benennungen Gottes in Gebrauch waren, z. B. פַּחַד die Scheu, Gegenstand der Scheu Gen. 31, 42. 53; und besonders der Herr, Gebieter אָדוֹן (worüber später mehr), בַּל, בַּעַל[1] Besitzer, oder עֶלְיוֹן Höchster, Gen. 14, 18—20 bei Melchisedek, noch im Munde des Königs von Babel Jes. 14, 14, entweder in lokalem Sinn (= der in der Höhe) oder in komparativem Sinn (= der oberste der Götter, in diesem Sinn noch bei den Phönikern gebräuchlich); allein derlei Namen haben sich später verloren, oder sie sind geradezu den Heiden überlassen worden, haben heidnische Bedeutung bekommen (wie Baal), und im Gebrauch ist nur geblieben, aber bloss poetisch, עֶלְיוֹן (ὁ ὕψιστος, ὁ ἐν ὑψίστοις, „der Allerhöchste" bei Luther), wie ein Eigenname ohne Artikel, entweder zur Bezeichnung der göttlichen Erhabenheit, Macht, Herrschaft, oder zur Bezeichnung seiner Einzigkeit unter den Göttern z. B. Ps. 7, 18. 47, 3. 83, 19.

Da nun aber der Name Gottes eben nur das zusammenfasst, was der Mensch bis dahin von Gott erfahren hat, also als was er ihn kennt, so ist es ganz richtig und natürlich, dass, wenn diese Erfahrung von Gott oder diese Offenbarung Gottes einen Schritt vorwärts macht, auch wieder ein neuer Name auftaucht (vgl. El Olam Gen. 21, 33; אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 33, 20; אֵל בֵּית־אֵל 31, 13. 35, 7); und ausserdem ist zu bedenken, dass, je mehr die Menschheit zerfällt, das Götterwesen sich ausbildet, jedes Volk, jeder Stamm, jede Gemeinschaft ihren besondern Gott annehmen, desto mehr auch die Offenbarungsmänner des alten Israelvolkes genötigt waren, ihren Gott gegenüber von diesen Göttern andrer Stämme genauer

---

1) Nicht בֹּשֶׁת in Eigennamen wie Išbošet, Mephibošet 2. Sam. 3, 8. 4, 4. 8; sondern Baal: Meribaal (identisch mit Mephibošet), der Sohn Jonatans 1 Chron. 8, 34. 9, 40; Išbaal, der jüngste Sohn Sauls 1. Chron. 8, 33. 9, 39; בעלידע, ein Sohn Davids 1. Chr. 14, 7 (aber 2. Sam. 5, 16 אֶלְיָדָע) u. a. (s. Nestle, Die israelitischen Eigennamen 1876 S. 122 ff.).

zu bestimmen und zu benennen, sich also nicht mehr mit dem einst allen Semiten gemeinsamen Gottesnamen Elohim zu begnügen (Ew. ATl. Thl. II. 331). So stellt der gesetzliche Erzähler der Genesis es dar, dass auch die spezielle Offenbarung Gottes an die Vorväter einen neuen Namen Gottes mit sich führte, den Namen El schaddai, Gen. 17, 1; Ex. 6, 3 (vgl. § 12, wo die Stellen angegeben sind); für seine Verbreitung unter Israel in der vormosaischen Zeit sprechen auch noch Eigennamen von Männern aus der mosaischen Zeit, die damit zusammengesetzt sind צוּרִישַׁדַּי Num. 1, 6. 2, 12; עַמִּישַׁדַּי Num. 2, 25. Dieses שַׁדַּי (auch im Jakobsegen Gen. 49, 25 und der Bileamsrede Num. 24, 4. 16), immer artikellos, leitet sich natürlich nicht ab von דַּי und ·שֶׁ = der Genüge ist, *αὐτάρκης* (Rabb.), *ἱκανός* (vielleicht hängt damit auch die Punktation zusammen), auch ist das ־ַי nicht eine veraltete Pluralendung, denn eine solche gab es gar nicht (Ew. § 177, a); auch handelt es sich nicht um ein Suff. 1. pers. Plur. (Röd. in Ges. Thes.), auch nicht um eine Adj.-Endung ai (wie Sinai, Ḥaggai; Del. z. Gen. 17, 1), und also auch nicht um die Wurzel שָׁדַד, obwohl Jo. 1, 15 durch das Verb שָׁדַד ein Wortspiel damit macht; — sondern es kommt von einer mit שָׁדַד verwandten Wurzel שָׁדָה: gewaltig sein: das ד ist verdoppelt zur Intension des Begriffs, und ־ַי ist alte Endung für späteres ־ָה (wie שָׂדַי und שָׂדֶה), (also eine Bildung wie דַּוַּי krank) und drückt aus den sehr Gewaltigen, der Gewalt übt, Allmächtigen (*σαδδαΐ, ἰσχυρός, παντοκράτωρ* LXX; s. auch zu Gen. 17, 1)[1]. Dieser Name ist schon bestimmter und reicher als Elohim, wie Gott der Höchste, Gott der Gewaltigste mehr ist als das blosse Gott und ihn als den allgewaltig in der Welt waltenden bestimmt. Eine nähere Beziehung desselben zum Inhalt der patriarchischen Offenbarung wird zwar in der Genesis nirgends

1) Nöldeke, Berl. Ak. Monatsber. 1880, 775 meint, שַׁדַּי sei erkünstelte Aussprache für שֵׁדִי (Suff. 1. pers. mein Herr سَيِّدِي; aber nie in der Anrede an Gott und mehrmals im Munde Gottes, Gen. 17, 1. 35, 11. Duhm S. 303, Wellh. Gesch. Isr. I. 359 meinen, שַׁדַּי bedeute ursprünglich Verwüster! (Wellh. beruft sich auf Jer. 13, 7. Jo. 1, 15, nach seiner Ansicht spätere Stellen; aber da sei noch ein Sprichwort erhalten); Rob. Smith, the old Testament 1881 S. 424 will es von שָׁדָא giessen ableiten = der Ausgiesser = Regengeber!

entwickelt, sie ergibt sich aber, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die Gen. den mächtigen Schutz und Segen hervorhebt, den Gott seinen Erwählten angedeihen lässt, und den unbedingten Glauben, den er trotz alles Anscheins der Unmöglichkeit der Erfüllung seiner Zusagen von ihnen beansprucht (Gen. 18, 14): es ist also der, welcher allgewaltig in der Welt waltend seine Heilszwecke zu verwirklichen weiss, als solcher auch die Gewalt über die Natur hat, auf den man daher furchtlos vertrauen kann. Durch den Jahwenamen wurde er später zurückgedrängt. Nur Dichter frischen ihn wieder auf, zunächst wo sie Männer ausserhalb des Mosaismus oder in der Zeit vor demselben reden lassen, aber ohne El, Num. 24, 4. 16. Hiob (30 mal) und aus Hi. entlehnt in Ruth 1, 20. 21; Ez. 1, 24. 10, 5 (aus dem Pentat.); sonst nur Jo. 1, 15 (eines Wortspiels wegen), Ps. 68, 15 aus einem älteren Gedicht, und Ps. 91, 1. — Andere ältere Namen sind: (הָ)אֵל בֵּיתאֵל Gen. 31, 13. 35, 7 (s. o.); אֲבִיר יַעֲקֹב Gen. 49, 24 (wiederholt Jes. 1, 24. 49, 26; Ps. 132, 2. 5); Hirte des Israel-Steines Gen. 49, 24; צוּר z. B. Num. 1, 15; 1. Sam. 2, 2; 2. Sam. 23, 3; Dt. 32, 4. 18. 30. 37; Ps. 18, 3. 31, 3; Jes. 30, 29; אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33 (s. o.).

c) Der Name der neuen höheren oder mosaischen Religionsstufe ist Jahwe יַהְוֶה, abgekürzt יָהּ schon in den ältesten Liedern Ex. 15, 2. 17, 16 (sonst erst bei Hiskia, Jes. 38, 11, und in jüngeren Liedern). Dass „Jehovah“ eine Unform ist, und bloss auf Missverstand des Qerê perpetuum der Masoreten beruht, die teils Adonai teils Elohim dafür lesen, ist bekannt; kein Jude hat Jehovah gelesen, auch in den 15 ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung kein Christ; der italienische Beichtvater Papst Leo's X., Galatin, hat Jehovah zum erstenmal gewagt und dann hat sich die Aussprache im XVI. saec. verbreitet, obwohl Luther wenigstens in der Bibelübersetzung noch immer Herr dafür hat. Gleichwohl haben Rud. Stier in seinem hebräischen Lehrgebäude und der Leipziger Professor Hölemann, Bibelstudien 1859, die Aussprache Jehovah als ursprünglich noch verteidigen wollen! Dass der Name einst Jahwe lautete, wissen wir teils aus der Überlieferung bei Theodoret zu Ex. 6, dass die Samaritaner Jabe sprachen, und Clem. Alex. Strom. V, 6, dass die Juden *'Ιαού* sprachen, teils aus der Grammatik, sofern die Abkürzungen יָהּ, יָהוּ (= יַהְוְ), יְהוֹ (= יְהַו) sich nur aus יַהְוֶה erklären. Dass dieser Name Jahwe erst durch

Mose, oder vielmehr von Gott durch Mose eingesetzt ist, melden sowohl A, der gesetzliche Erzähler Ex. 6, 3. 4, als B Ex. 3, 14. 15; vgl. Ich Jahwe dein Gott von Ägypten her Am. 2, 10. 3, 1. Hos. 12, 10. Dem würde an sich im Wege stehen, dass der Name als Name, auch als Gottesname schon vorher bekannt und da und dort üblich war; allein beweisen lässt sich das nicht. Ew. beruft sich auf den Namen der Mutter des Mose יוֹכֶבֶד Ex. 6, 20 und Num. 26, 59 (= deren Ruhm Jahwe ist), und wenn in diesem Namen wirklich יוֹ aus יְהוֹ abgekürzt und der Name historisch ist, so würde folgen, dass er wenigstens in der Familie Moses schon vorhanden war. Wichtiger ist, dass er 15, 2. 18, 4. 3, 6 der Gott des Vaters Moses heisst. Andere berufen sich auf הַמּוֹרִיָּה Gen. 22, 2, allein weder ist bewiesen, dass dieser Name vormosaisch war, noch dass ־ִיָּה nicht ursprünglich blosse Femininendung vom Adj. ־ִי ist (obgleich der Geschichtschreiber es durch den Gottesnamen deutet); und auf die in der Chronik vorkommenden Personennamen אֲחִיָּה 1. Chr. 2, 25, אֲבִיָּה, אֶלְיוֹעֵינַי 1. Chr. 7, 8 ist ohnedem kein Verlass, da der Chroniker eine Menge von Familiennamen in ältere Zeiten übertragen hat. Auch alle die Versuche, den Namen aus andern Völkern oder Sprachen abzuleiten: aus dem Ägyptischen (Voltaire, Schiller, Bohlen, Brugsch), aus dem Phönizischen (Hartmann und Orelli), dem Indogermanischen: Jovis-Diovis (Buttm. de Wette), den indischen asu, persischen ahu (Schlottm. zu Hi. 12, 8 f.), armenischen astvats = der Seiende (Hitzig, Gesch. I. 81) beruhen auf bis jetzt sehr grundlosen Vermutungen [1]).

---

1) Namentlich ist es Widersinn zu denken, dass Mose, der (vgl. den II. Teil) gegen das ganze ägyptische Götterwesen kämpfte, seinen eigentümlichen Gottesnamen von der ägyptischen Mondgöttin Joh entlehnt habe. Dass der Name Jahwe ursprünglich etwas wie Höhe, Himmel bedeutet habe (Ew. Gesch.[3] II. 221), scheint mir aus Gen. 19, 24 nicht beweisbar, da هَاء (هواء) keineswegs diesen Sinn hat. — Bei ausländischen Völkern hat man den Namen bis jetzt nicht nachweisen können ausser Jau-bi'di (wechselt mit Ilubi'di), König von Hamat zu Sargons Zeit, Schrader KAT[2] 23 ff. (ob entlehnt? ob ein assyr. Wort?). — Die überkühnen Kombinationen von Fried. Delitzsch in: Wo lag das Paradies? 164, wonach der Name von den Babyloniern (Akkadern) komme und ursprünglich ĭ gelautet haben soll, sind schon gründlich widerlegt von Fr. Philippi in Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. XIV, 175—190.

Dass der Name kein vor Mose allgemein gebräuchlicher gewesen sein kann, ist aus der bestimmten Aussage des gesetzlichen Erzählers Ex. 6, 3 („dem Abraham, Isaak und Jakob erschien ich als El Schaddai, aber meinem Namen Jahwe nach war ich ihnen nicht bekannt“) und aus seiner geflissentlichen Vermeidung des Namens in der ganzen vormosaischen Geschichte sicher. Der Name wird sodann Ex. 3, 14. 15 aus einer althebräischen Verbalwurzel הוה = היה erklärt; die Bildung aus dieser Wurzel ist korrekt wie יִצְחָק, יַעֲקֹב, יִפְתָּח; der Sinn, den diese Erklärung gibt, ist treffend und für Mose keineswegs zu hoch; einen für die Hebräer unverständlichen, aus ihrer Sprache nicht erklärbaren Namen Gottes hätte Mose weder einführen können noch wollen (am allerwenigsten einen ägyptischen), und unter allen Umständen wissen wir nichts Besseres darüber als Ex. 3 gegeben ist. Als Mose Gott fragt, unter welchem Namen er von ihm zu Gott reden soll, sagt ihm Gott V. 14 אהיה אשר אהיה sei sein Name; dafür steht V. 14b abgekürzt אהיה und V. 15 יהוה (wo von ihm in 3. Pers. gesprochen wird). Nach dieser Stelle wäre der Name aus dem Qal von הוה = היה abzuleiten, trotz der Aussprache יַהְוֶה (statt der man nach dem späteren Hebräisch nicht יִהְוֶה erwarten darf, da das i vorne in היה und חיה bloss durch das mittlere Jod veranlasst ist), und ich halte diese Ableitung entschieden fest gegenüber der vom Hiphil, die nach dem Graec. Ven. ὁ ὀντωτής = der ins Dasein Rufende, Cler., Ges. (Thes.), Schrad. im Bib.-Lex., Lag., Schultz[4] u. a. wieder aufgenommen haben = der „Sein oder Leben Gebende“ oder stator promissorum [1]), denn ein Hiphil von הוה war eben nicht im Gebrauch. Das „Ich bin der ich bin“ ist aber nicht = „ich bin eben der ich bin“ d. h. unnennbar, unbekannt (Beck, Lehrsyst. 64), denn für diesen Sinn wäre die Abkürzung Ehjeh nicht möglich und V. 15 heisst es sogar: Jahwe der Gott eurer Väter, also nicht ein Unbekannter; auch nicht: ich werde sein, der ich bin, denn dann hätte אהיה beidemale verschiedene Bedeutung, sondern א׳ א׳ א׳ bedeutet: 1) der Seiende = Existierende, Lebende, 2) der in seinem Sein sich gleich Bleibende, Unveränderliche, 3) der, dessen Sein nicht durch einen andern bestimmt ist, vielmehr in sich selbst ruht, also der seiner selbst

1) Oder wie Lagarde später wollte in Orientalia II, 27 ff. יהוה = Fallender (Bätyl) oder Fällender (Gewittergott).

Gewisse, durch sich selbst Bestimmte, selbständig Freie (vgl. Redensarten wie Ex. 33, 19 ich begnadige, wen ich begnadige; Ez. 12, 25 ich rede, was ich rede), 4) das alles als ein Ich, eine Persönlichkeit. Es ist nicht sowohl ein metaphysischer Begriff, was Bohlen und Vatke eingewendet haben; auch nicht der Seiende im Gegensatz gegen die nichtseienden Götter, sondern der Unveränderliche gegenüber von der Wandelbarkeit alles Irdischen (nicht der Ewige), der immer noch derselbe ist, wie bei den Vätern, der sein Sein in sich selbst hat; der, auf den man sich verlassen kann, der Zuverlässige, Treue [1]).

Dass die Israeliten gerade diesen Begriff des Unveränderlichen immer mit durchfühlten, folgt nicht bloss aus der Verbindung V. 15 „Jahwe der Gott eurer Väter", sondern auch aus Stellen, wo der Name gewichtvoll angewandt ist, Hos. 12, 6 (neben V. 5 und 7) und Mal. 3, 6 (ich Jahwe ändere mich nicht), wo aber wie Dt. 7, 9 u. Jes. 26, 4 die Unveränderlichkeit immer ethisch gewandt ist (der unveränderlich Treue, auf den man sich verlassen kann). Aus diesem Grunde ist die jetzt namentlich bei den Juden gewöhnliche, auch in Bunsens Bibelübersetzung durchgeführte Übersetzung „der Ewige" nicht recht passend; sie ist zu metaphysisch. Dass Gott der Seiende, Lebendige (im oben angegebenen Sinn) ist, bekommen die Israeliten in ihrer Geschichte zu erfahren, als der Seiende, Lebende gibt er ihnen auch Lebenszeichen von sich, offenbart sich. Er ist somit der, den als Seienden die Israeliten in ihrer Geschichte zu erfahren bekommen, der Offenbarungsgott. Dass der Name Jahwe tiefer und allseitiger ist, als Elohim und El schaddai, leuchtet ein, und für das neue Stadium der Offenbarung ist er insofern passend, als darin die Anknüpfung an die frühere Offenbarung und die weitere Fortführung derselben mitgesetzt ist. Dagegen der spezifische Inhalt der mosaischen Offenbarung (Gott der „Heilige") liegt in diesem Namen so wenig, als in El schaddai der spezifische Inhalt der patriarchalischen Offenbarung liegt.

Von Mose an, durch sein prophetisches und gesetzgeberisches Wirken, fand der Name als der höhere und höchste, heiligste

---

1) Siehe m. Comm. zu Ex. 3, 15, woselbst auch weitere Litt. Manches ist seitdem dazu gekommen z. B. Driver, Recent theories on the origin and nature of the Tetragrammaton in Studia Biblica, Oxford 1885, No. 1.

Gottesname Eingang im Volk. Aber während schon Mose den Hosea nach diesem neuen Gottesnamen Jehoschua umnannte Num. 13, 16, sind noch in der Richterzeit die mit יי' zusammengesetzten Namen sehr selten (worauf schon Löscher, De causis ling. Hebr. aufmerksam gemacht hat), es kommen vielmehr אֵל, בַּעַל, שַׁדַּי, צוּר etc. vor; erst nach Samuel werden auch die mit יי' zusammengesetzten Personennamen immer häufiger und herrschen endlich durchaus vor, als wäre erst mit dem damaligen Neuaufleben der mosaischen Religion auch dieser mosaische Name Gottes recht in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen. Was dann speziell sein Verhältnis zu Elohim und El betrifft, so ist von Mose an Jahwe der Eigenname für den Gott der Gemeinde Israel, während Elohim allgemeiner (auch Heiden möglicher) und appellativer Name ist. Nur Israeliten kennen Jahwe und wissen, was Jahwe ist (oft auch zusammengesetzt: Jahwe Gott Israels); Heiden oder gar nicht menschliche Wesen (Gen. 3, 1; Jud. 9, 9: Ölbaum) kennen ihn nicht. Zugleich ist Jahwe der inhaltsvollste, reichste Gottesname, der den Inhalt von Ehohim und El schaddai in sich hat, aber noch mehr besagt, so wie die mosaische Offenbarungsstufe die frühere und niedere als Moment in sich hat. Endlich ist dieser Name für den Israeliten auch der heiligste, feierlichste (weil inhaltvollste): bei ihm schwört er (חַי יי'), und es kann für ihn keinen höheren Schwur geben; aus demselben Grund sagt man auch nie בֵּרֵךְ יי' „Gott aufkündigen", sondern nur בֵּרֵךְ אֵל (1. Reg. 21, 10. 13). — Allein starr ist dieser Unterschied zwischen beiden Namen im Sprachgebrauch nie geworden; da eben doch der wahre Gott kein andrer als Jahwe ist und Jahwe kein anderer als der Gott κατ᾽ ἐξοχήν, so werden auch beide Namen wieder promiscue gebraucht; der prophetische Haupterzähler C nennt Gott schon in der vormosaischen Geschichte Jahwe, und ein ziemlich älterer Erzähler B den Gott, der den Dekalog gibt, Elohim Ex. 20, 1. Man sagte ebenso häufig שָׁאַל באלהים als ביי' (Jud. 18, 5. 20, 18; 1. Sam. 22, 15), man betet zu Elohim (1. Sam. 10, 3. 14, 37; 2. Sam. 12, 16. 15, 32); Elohim straft das sich Vergreifen am Heiligen mit dem Tod 2. Sam. 6, 7; Elohim lässt sich versöhnen 2. Sam. 21, 14; Israel ist auch עַם א' 2. Sam. 14, 13. 16; der prophetische Geist ist auch רוּחַ א' 1. Sam. 10, 10; prophetisches Wort דְּבַר א' 1. Sam. 9, 27; die Bundeslade אֲרוֹן א' 1. Sam. 3, 3. 4, 11—22; 2. Sam. 6, 2—12. Es kommt viel auf die Individualität der Schriftsteller an. Und

in gewissen Fällen sagte man nur א׳ wie אִישׁ אלהים (nicht אִישׁ יי׳), Engel nie בְּנֵי יי׳, sondern בְּנֵי א׳. Und weil vielfach Jahwe als Gott Israels gedacht war, dem gegenüber andre Völker Götter mit andern Namen haben (wie Moab den כְּמוֹשׁ), so bildete man, wenn man die Macht Jahwes über alles aussprechen wollte, wohl auch neue Zusammensetzungen wie „Gott der Götter" Ps. 50, 1; Dt. 10, 17; Jos. 22, 22; Ps. 136, 2 oder Jahwe der Höchste Ps. 7, 18. 9, 3 u. s. Allmählich erst, als zu allgemeiner Anerkennung gekommen war, dass Jahwe der alleinige und einzige Gott (der ganzen Welt) sei und es ausser ihm keine andern Götter gebe, also gegen Ende dieser ganzen Entwicklung, verschwand dann dieser besondere Name wieder ganz richtig in dem ersten und allgemeinsten *Gott, Herr* (N. T.).

d) Neben diesem Namen Jahwe, der nun von Mose an durch die ganze ATl. Offenbarungszeit hindurch der wichtigste und heiligste Name blieb, tritt von Davids Zeiten an noch ein Name hervor, der sehr häufig wird, namentlich bei den Propheten, den man daher auch als den *prophetischen Gottesnamen* oder Gottesnamen der Königszeit bezeichnen kann, ich meine יי׳ צְבָאוֹת (selten הַצְּבָאוֹת Am. 9, 5; Hos. 12, 6), Gott der Heerscharen (wo יי׳ st. constr., wie אֲרַם נַהֲרַיִם), auch voller יי׳ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (2. Sam. 5, 10; Am. 4, 13; Hos. 12, 6; Jer. 5, 14. 15, 16 u. s. w.), wogegen יי׳ אֱלֹהִים צְבָאוֹת Ps. 59, 6. 80, 5, 20 und 84, 9 bloss in den Elohim-Psalmen (für יי׳ יי׳ צבאות); niemals צְבָאוֹת für sich, dies erst bei den KVV. In den Büchern über die älteste Zeit Pent. Jos. Jud. kommt er nicht vor, sondern erst von 1. Sam. 1, 3 in den Geschichtsbüchern, bei den Propheten und in Psalmen (in Chron. wenig, in Reg. fast nur in Reden der Propheten; viel bei Am. Jes. 1—39; Jer. Hagg. Zach., nie in Ez. u. Hiob). Ableitung und Erklärung des Namens ist nicht so ganz durchsichtig. Die Rabbinen verstehen unter den Heeren sowohl die Engel als das Volk Israel, letzteres nach Ex. 7, 4. 12, 41; *Häv.* alle Kreaturen Gen. 2, 1; *Steudel* das Himmelheer = Engel und Sterne; *Ges.*, *de Wette*, *Cölln* die Kriegsheere Israels. Wenn man nicht historisch zu Werke geht, so kommt man über das blosse Raten nicht hinaus. Da der Name erst von der Königszeit an vorkommt, da nach alter Vorstellung Gott an der Spitze der Heere Israels kämpft (z. B. noch 2. Sam. 5, 24; Ex. 15, 3 Iš milḥama; in seiner Lade gegenwärtig 2. Sam. 6, 2); da ferner 1. Sam. 17, 45 (26. 36) יי׳ צב׳ aus-

drücklich erklärt wird durch אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל Gott der Schlachtordnungen Israels, auch im (david.) Ps. 24, 10 Gott als יי׳ צְבָאוֹת, wie V. 8 als גִּבּוֹר מִלְחָמָה gepriesen wird, so sehen wir mit ziemlicher Sicherheit, dass mit diesem Gott ursprünglich bezeichnet wurde der, der mit den Heeren Israels und für sie kämpft, die Heiden niederkämpft. Wie sehr er als Kriegsgott gefühlt wird, zeigt sich noch Jes. 31, 4f. (13, 4).

In einer Zeit, wo die Kämpfe gegen die Heiden recht eigentlich die Lebensaufgabe des Volkes bilden, wird eine Seite des göttlichen Thuns, die auch schon früher natürlich hervortrat (vgl. Ex. 15, 3) durch diesen besondern Namen fixiert. „Jahwe, der mit Israel und gegen das Heidentum siegreich Kämpfende" ist der ursprüngliche Sinn dieses Namens, der auch fernerhin sich erhalten haben muss. Und klar ist auch, wie passend dieser Name im Munde der Propheten war, die ja eben diesen Kampf und Sieg Gottes über alles widerstrebende Heidentum, den Sieg seiner Sache trotz aller Hindernisse zu verkünden hatten; vgl. besonders Jes. 31, 4. — Nun versteht sich ja aber, dass Gott auf die Kriegsscharen Israels nicht beschränkt ist; Gott hat noch viele andre Heerscharen zu seiner Verfügung; auch durch die Gestirne und andre himmlische Kräfte kämpft er für sein Volk (Jud. 5, 20; Jos. 10, 13 in Poesie): alle Wesen und Kräfte Himmels und der Erden können צְבָאוֹת genannt werden Gen. 2, 1. Ps. 103, 21. 33, 6; speziell die Gestirne Jes. 40, 26. 45, 12 (24, 21. 34, 4). Und endlich heissen auch die Engel das Heer Gottes 1. Reg. 22, 19 (vielleicht Ps. 148, 2 und Jes. 24, 21, cfr. *στρατιὰ οὐράνιος* Luk. 2, 13), Jos. 5, 14 (Gen. 32, 2. 3). Die Vorstellung aller dieser verschiedenen Heere mag sich so allmählich bei Nennung von יי׳ צב׳ mit dem Begriff der Heerscharen verbunden haben, so dass dann als der volle Sinn des Namens sich ergibt: Jahwe, der an der Spitze seines Volkes nicht bloss, sondern des ganzen Organismus von irdischen und himmlischen Kräften, also mit der Fülle aller ihm zu Gebot stehenden Mächte für seine Sache einsteht, kämpft und siegt[1])

---

1) Kautzsch üb. Zebaoth in Prot. RE² XVII, 423: mit dem Kriegsgott J. Z. verbindet sich bei den Propheten die Idee des Königs Israels und der überweltlichen Allmacht und Erhabenheit, welche der Vollstreckung des Gerichts über alles Widerstrebende diene, also z. B. = Erhabener Jes. 6, 5. 8, 13. 18, 7. 51, 15; Am. 4, 13. 9, 5 ff., fast identisch mit הקדש (vgl.

(LXX bald *Σαβαώθ*, bald *κύριος ὁ παντοκράτωρ*; Vulg. Deus exercituum; Zebaoth für sich hat eigentlich keinen Sinn). Vgl. üb. dies. Namen noch: Schrader, Der urspr. Sinn des Gottesnam. Jahve Zeb. in Jahrb. f. prot. Theol. I (1875), 316 ff.; Delitzsch, Der Gottesn. Jahve Zeb. in Zeitschr. f. luth. Theol. XXXV (1874), 217 ff.; Baudissin, Stud. z. sem. Rel.-Gesch. I (1876), 119; Kautzsch in ZAT. VI (1886), S. 17 ff., der ebenfalls nachweist, dass es den in der Lade gegenwärtigen Kriegsgott (Israels) bedeute; Kosters in Theol. Tijdschr. X (1876), 53 ff. will gegen Schrader wieder beweisen, dass die צב׳ ursprünglich Engel und Sterne seien. —

Ein andrer sehr vielsagender Name Gottes aus der prophetischen Zeit ist קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל der „Heilige Israels" d. h. der an und in Israel sich als der Heilige erweist und darum von ihm auch heilig gehalten sein will; doch ist dieser Name spezifisch jesaianisch und ist von Jes. auch in Jes. 40—66, Jer. 50 f. und einige Psalmen (Jer. 50, 29. 51, 5; Ps. 71, 22. 78, 41. 89, 19) übergegangen.

e) Gegen den Ausgang der prophetischen oder Offenbarungszeit hin, als das lebendige Wort Gottes durch die heiligen Bücher ersetzt zu werden anfing und die neue Gemeinde in ihrem gesetzlichen Thun immer ängstlicher wurde, setzte sich in derselben eine gewisse Scheu fest, die heiligste der Benennungen Gottes, Jahwe, zu gebrauchen, damit man sie ja nicht zu Eitlem ausspreche. Anfänge dieser Scheu finden wir schon bei einem alten Abschreiber einer Psalmen-Sammlung, sofern er dort יי׳ durch Elohim oder Adonai ersetzt hat (Ps. 42—72 und 73—83); auch Nehemia in seinen eigenhändigen Aufzeichnungen vermeidet ihn schon fast ganz, nicht ganz; und Koh. setzt durchaus Elohim statt Jahwe. Man fand nun auch in Lev. 24, 16, וְנֹקֵב שֵׁם יי׳ מוֹת יוּמָת, ein ausdrückliches Verbot, den Namen יי׳ auszusprechen, indem man fälschlich נָקַב an dieser Stelle als aussprechen statt als verfluchen (= קָבַב) auslegte [1]). Und so ist es schon bei

5, 16. 24. 6, 3. 8, 13), = König Israels z. B. Jes. 21, 10. 37, 16; sein Thron in Zion Jes. 8, 18. 24, 23, aber allmählich erweitert durch die Beziehung auf die himmlischen Heerscharen.

1) Dalman, Der Gottesname Adonai 1889 S. 44 ff. weist nach, dass die Juden diese Stelle immer vom Lästern (nicht vom Aussprechen) verstanden haben, dass (S. 51) auch nicht an Ex. 20, 7, das auf den Eid

den LXX stehende Sitte, statt 'יי κύριος zu sagen. Nur die Samariter sprachen 'יי aus. In allen griechischen Apokryphen und im N. T. kommt nie mehr 'יי, sondern immer dafür κύριος, vgl. Jos. Ant. 2, 12, 4 (Gott habe sich zu Moses Zeit eine Benennung gegeben περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν), obgleich nach Origenes zu Ps. 2, Hieronymus ad Marcellam, Ep. 136 und Praefatio Regnorum in den griech. Manuscripten ursprünglich *ΠΙΠΙ* (ὁ κύριος) stand, und selbst die Hexapha des Origines noch *ΠΙΠΙ* gehabt zu haben scheint (Dalm. 37), wogegen schon Philo, Vita Mosis 3, 11, und Jos. Ant. 2, 12 annehmen, dass Jahwe niemals allgemein gesprochen wurde, sondern nur in bestimmten gottesdienstlichen Handlungen, und vielmehr von jeher κύριος gesagt worden sei (Dalm. 38 f.). Und Orig. ad Ps. 2 bezeugt, dass von den Griechen allgemein κύριος gebraucht werde. Zur Zeit Jesu ist das schon so gewöhnlich, dass man sich nicht mehr bewusst ist, es sei einst anders gewesen. Aber geschrieben wurde noch immer entweder יהוה oder es wurde durch 4 oder 3 Jod, zuletzt 2 Jod ('יי) oder 'ה d. h. הַשֵּׁם ersetzt. Nach Talmud (nach Tamid 7, 2 in der täglichen Benediktion, nach Joma 3, 7 am Versöhnungstage) wäre zwar im Tempeldienst von den Priestern 'יי noch gesprochen worden bis auf Jerusalems Zerstörung, aber nicht mehr im Privatleben; nach einigen Talmudisten (s. Dalm. 39) habe sein Gebrauch schon mit Simon dem Gerechten c. 270 auch im Tempeldienst aufgehört. Der Name galt also als ein ἄῤῥητον, wird dann auch bezeichnet als τετραγράμματον, und von den Rabbinen als שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ d. h. schwerlich: „der von gemeinem Gebrauch abgesonderte“, eher: „der für sich selbst deutliche“[1]).

---

bezogen wurde, die Meinung, einer der יהוה nach seinen Buchstaben ausspreche, sei von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen, sich anknüpfe, sondern nur an die allgemeine Scheu und Ängstlichkeit, mit der die Juden alles auf Gott sich Beziehende behandelten; sagt aber S. 72 doch, dass die Nichtaussprache des יהוה ein Zaun rabbinischer Sorge um die Erfüllung des Gebots Ex. 20, 7 war.

1) Dalm. S. 53 f.: Nach Löw und Oppenheim: „der auf dem hohenpriesterlichen Diadem gravierte“, nach Rahmer: „der in Ex. 3 erklärte“, nach Grünbaum „der abgesonderte = geheime“, nach Nestle ZDMG. XXXII, 505 f.: „der abgesonderte, einzigartige“, nach Munk und A. Geiger, Urschrift 264: „le nom distinctement prononcé“. Diese letztere Deutung sei nach Targ. Lev. 24, 6 und Mischna Sanhedrin 7, 5 die richtige (Dalm.): der deutlich, ohne Umschreibung, ausgesprochene Name, der auch שֵׁם המיוחד

Kam aber so allmählich der eigentliche Gottesname Israels ausser Gebrauch, so musste er durch andre ersetzt werden. Da bildete sich zwar auch noch, in dieser Zeit der absterbenden Religion, ein neuer Name, nämlich אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם Neh. 1, 4. 5. 2, 4. 20; Esr. 5, 11. 12; 2. Chr. 36, 23; Dan. 2, 18; Tob. 10, 12, und am Ende geradezu הַשָּׁמַיִם Dan. 4, 23; 1. Macc. 3, 60. 4, 10. 12, 15. 16, 3, oder auch wurde der alte Name עֶלְיוֹן *ὕψιστος* wieder viel gebraucht, also in der Hauptsache auf die Kategorie der Erhabenheit zurückgegriffen. Doch der gewöhnlichste Ersatz war ausser Elohim das Wort: אֲדֹנָי oder *κύριος*. Über diesen Namen sind hier noch ein paar Worte zu sagen. Dass man schon in den ältesten Zeiten Gott auch viel den Herrn benannte, ist etwas sehr natürliches (vgl. בַּעַל, בֵּל); doch ist gerade bei den Israeliten das nicht gewöhnlich geworden. Nur als Epitheton zu Gott wird הָאָדוֹן da und dort gebraucht z. B. Ex. 23, 17. 34, 23; viel bei Jes. z. B. 1, 24, wo der volle Titel Gottes gegeben ist; 3, 1. 10, 16. 33. 19, 4; Ps. 114, 7; auch אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ Mich. 4, 13; Jos. 3, 11. 13; Zach. 4, 14 u. s. Dagegen in der Anrede an Gott ist es schon früher gebräuchlich geworden, אֲדֹנִי „mein Herr“ zu sagen, im Plural, wie man auch von einem menschlichen Herrn den Plur. אֲדֹנִים mit Suff. = „meine Herrschaft“ gebraucht (nur nicht אֲדוֹנַי, das bedeutet: meine Herren; mein Herr ist אֲדֹנִי). Und die Masoreten haben dann dieses ־ָי immer mit Kamez punktiert, zur Auszeichnung vor dem אֲדֹנַי meine Herren, das Menschen gilt. Dass nämlich dieses Adonai wirklich das Suff. 1. pers. enthält, und nicht etwa eine veraltete Pluralform auf ai ist, ergibt sich (Ew. Theol. II. 344 hielt אֲדֹנָי für Abkürzung von אֲדֹנֵינוּ = unser Herr als Gemeindenamen Gottes) daraus, dass es nie einen Artikel vor sich hat, auch aus Ps. 35, 23, wo es mit אֱלֹהַי durch וְ verbunden ist. Als Ersatz für יי ist es mehr geeignet als אלהים, weil der es Sprechende sich damit zugleich als Bekenner und Diener dieses Gottes bekannte. Durch den häufigen Gebrauch ging dann der Sinn des ־ָי immer mehr verloren, und wurde אדני überall (als Eigenname) auch im Munde Gottes angewandt. Die

---

(Siphra zu Lev. 24, 11 und Talm.) genannt werden kann, weil ihn der lebendige Gott mit keinem andern Wesen teilt, also Gottes Eigenname, im Gegensatz zu blossem כִּנּוּי d. h. Kunja كُنْيَة, dem Zunamen (wie z. B. רַחוּם, חַנּוּן, אדני u. drgl.).

Unterscheidung durch Dehnung des a (in der Schrift) ist rein künstlich und könnte noch vor der Vokalisation des Textes Sitte geworden sein, doch lässt sich das nicht beweisen. Die Syrer, wo sie ܐܕܢܝ geben oder belassen, sprechen es noch mit kuzem a (s. P. Smith), weil sie es wohl von den Juden so gehört haben. Wann im Bibeltext zum erstenmal 'יי mit den Vokalen von אדני vokalisiert wurde, lässt sich nicht sagen. Im Petersburger Prophetenkodex ist das allein stehende יהוה niemals vokalisiert, ausser im Anfang Jes. 1, 2. 4; nur in 'אדני יי wird 'יי regelmässig mit den Vokalen von אלהים vokalisiert (Dalm. 77). Die Bewegung auf die Nichterwähnung des Namens 'יי ist schon in den nachexilischen Schriften, von Nehemia ab, wahrzunehmen, muss aber schon im 2. saec. vor Christus vollendet gewesen sein (Dalm. 79).

אֲדֹנָי bedeutet nach alledem ursprünglich m e i n H e r r, im Pent. kommt es niemals vor als in der demütigen und bittenden Anrede an Gott, aber in der Anrede schon bei den Patriarchen (Gen. 15, 2. 18, 30—32. Ex. 4, 10. 13. 34, 9; Num. 14, 17; Dt. 3, 24. 9, 26). Allmählich aber schliff sich die ursprüngliche Bedeutung ab, und in späterer Zeit wird es zu einem gewöhnlichen Gemeinde-Gottesnamen, teils für sich, teils mit andern Gottesnamen zusammen, aber auch dann noch fast nur in Prophetie, Bitte und Lied (in blosser Erzählung äusserst selten, wie 1. Reg. 3, 10 u. Dan. 1, 2), Gott als den Herrn des Volkes und des Einzelnen, oder auch den Allherrn bezeichnend. Dieses Wort ist es, das dann in jüngster Zeit und durch die Masoreten dem 'יי gewöhnlich substituiert wurde. Aber man sieht aus diesem Sachverhältnis auch, wie falsch es ist, wenn Philosophen und Theologen, bloss an die Übersetzung des A. T. sich haltend, aus dem häufigen Vorkommen des Ausdrucks H e r r beweisen wollen, dass im ganzen A. T. das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott bloss das Verhältnis des Knechts zum Herrn aufgefasst sei. Andererseits ist es gar nicht so unwichtig, dass gegen das Ende dieser ganzen ATl. Entwicklung, nachdem der Kampf gegen alles Götterwesen siegreich durchgekämpft war, der spezifisch theokratische Eigenname Gottes Jahwe wieder in den allgemeinen G o t t oder H e r r zurückging, welcher nun genügt, und welcher im N. T. durchaus herrscht.

II. Die Entfaltung der Idee Gottes in ihre einzelnen Bestimmungen.

Die Entwicklung, die diese Gottesidee geschichtlich durchgemacht hat, bringen wir zur Darstellung nach den 3 Gesichtspunkten der Geistigkeit, Einzigkeit, Heiligkeit. In dem mosaischen Hauptnamen Gottes, Jahwe, ist Gott als der selbständig, persönlich, unwandelbar Seiende oder Lebende bezeichnet. Wir handeln darum

1. Von Gott dem persönlich Seienden oder Lebenden d. h. von der Geistigkeit Gottes.

§ 24.

Um zu entwickeln, was darin liegt, unterscheiden wir die 3 Momente: a) Lebendigkeit, b) Unsichtbarkeit, c) geistige Persönlichkeit.

a) Gott als der Seiende ist zunächst der Lebendige. Wir haben schon § 23 gesehen, das Sein, das Gott im Namen יי׳ zugeschrieben wird, sei kein ruhendes, abstraktes, metaphysisches Sein, sondern ein im Leben sich bekundendes, thätiges Sein. Es wird ja alles, was Gott an den Vätern des Volkes schon gethan hat, und alles, was er an dem Volk jetzt zu thun im Begriff ist, es aus Ägypten ausführen, mit ihm einen Bund schliessen, ihm das Land der Verheissung geben u. s. w. eben darin zusammengefasst und darauf gegründet, dass er der Seiende ist, nicht bloss Gott dem Namen nach, sondern ein wirklich seiender Gott, dem ein reales in Wirken und Schaffen sich bekundendes Sein zukommt, Deus actionum (Oetinger). Diese Seite des Gottesbegriffs nennt das A. T. seine Lebendigkeit; Jahwe חַי, er ist ein אֵל חַי, אֱלֹהִים entweder חַי oder חַיִּים; Gen. 16, 14 (Hagargeschichte); Dt. 5, 23 (der sich in der Feuererscheinung auf dem Sinai offenbart); Jos. 3, 10 (der die Kenaaniter vor Israel austreibt); Jer. 23, 36 (der die straft, die Missbrauch mit seinem Namen treiben); Ps. 42, 3. 84, 3 (der alle Sehnsucht stillt); Hos. 2, 1; vgl. besonders den Gegensatz gegen die toten Götter der Heiden 1. Sam. 17, 26. 36; 2. Reg. 19, 4. 16; Jer. 10, 10; auch gehört hierher die häufige Schwurformel חַי יי׳. Der Beweis für diese seine Lebendigkeit ist sein Schaffen und Regieren, sein Reden und Offenbaren, sein Lohnen und Strafen, wovon die ganze Welt,

leblose und belebte, wovon alle Völker, wovon zumal Israel sò viel zu erzählen weiss. Man kann da namentlich vergleichen, wie gerade in den Schriften, welche die Realität Jahwes gegenüber von den Götzen zu erweisen suchen, immer sein machtvolles, wunderbares Wirken als Beweis seiner Lebendigkeit geltend gemacht wird Jer. 10, 1—16; Jes. 40—43; Ps. 135, 5—13. Insofern kann man sagen, ist seine Lebendigkeit die Quelle seiner Macht, Allmacht.

Doch ist damit der Begriff des Lebendigen noch nicht erschöpft. In diesem Begriff liegt auch, dass er alles Nichtsein von sich abwehrt, sich in seinem Sein behauptet, bleibt, der er ist, unwandelbar, also genauer חַי לְעוֹלָם Dt. 32, 49 (wiederholt Sir. 18, 1; Tob. 13, 1 *ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα*); insofern knüpft sich dann die Ewigkeit hier an. In diesem Sinn erkennt Hiob Gott als den Lebendigen (חַי) Hi. 19, 25. Endlich ist Gott der Lebendige im emphatischen Sinn des Worts, als der sein Sein und Leben in und aus sich selbst hat (ich bin der ich bin) und die Quelle alles Seins und Lebens ist, des physischen, des geistigen, des seligen Lebens (Ps. 36, 10 עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים; Jer. 2, 13. 17, 13 Jahwe מְקוֹר מַיִם חַיִּים; Dt. 30, 20 (J. ist das Leben des Menschen), so dass hier die Allgenugsamkeit und Seligkeit der ganzen Heilsoffenbarung sich anschliesst. In diesem Sinn heisst Gott der Lebendige Hos. 2, 1; Ps. 42, 3. 84, 3.

b) Die andre Bestimmung Gottes als des persönlich Seienden ist seine Unsichtbarkeit und Unkörperlichkeit. Im 2. Gebot des Dekalog Ex. 20, 4 heisst es: du sollst dir kein Bild machen von irgend welcher Gestalt, die im Himmel oder auf der Erde oder im Wasser ist, die sollst du nicht anbeten, denn ich Jahwe bin dein Gott. Es wird nicht direkt gesagt, dass Gott nicht abbildbar sei, sondern nur der Jahwedienst als alle Bilderverehrung ausschliessend hingestellt, aber darin liegt doch, dass der lebendige Gott in nichts Kreatürlichem oder Sichtbarem enthalten, dem Gebiet des Sichtbaren transcendent ist. Das wird ausdrücklich ausgeführt in Ex. 20, 22: ich habe vom Himmel herab mit euch geredet (bin also durch nichts Sinnliches abzubilden), und später Dt. 4, 12 u. 15—18: auf dem Horeb hörtet ihr wohl seine Stimme, aber eine Gestalt sahet ihr nicht, ausser der Stimme; darum hütet euch wohl, ein Bild von irgendwelcher Gestalt zu machen, um es anzubeten. Hat man sogar an jenem

Tag der unmittelbarsten Offenbarung Gottes keine Gestalt von ihm gesehen, so folgt, dass er für den Menschen überhaupt keine hat und man ihm auch keine geben darf. Vgl. die alten Verbote gleichen Sinns Lev. 19, 4. 26, 1. Im mosaischen Kultus wird daher alles vermieden, was entfernt einem Bild von ihm ähnlich wäre: die Kerubim sind keine Bilder Gottes, sondern nur Zeichen, Sinnbilder seiner Gegenwart.

Ich behaupte also, schon der ursprüngliche Mosaismus setzt im 2. Gebot des Dekalogs die Unsichtbarkeit Gottes als eine sehr wesentliche Bestimmung Gottes. Vatke, bibl. Theol. S. 233 ff. wollte deshalb dieses Gebot als einen späteren Einschub bezeichnen, weil er meinte, dass der Gedanke der reinen Idealität Gottes eine ungeheure Abstraktion voraussetze. Allein die Idealität Gottes, oder dass Gott der reine Gedanke, das reine Denken sei, wird hier auch nicht behauptet, sondern nur seine Unsichtbarkeit, welche allem Volk leicht fasslich war, sofern es von dem Gott, den es als Erlöser und Helfer oder nur als vom Himmel herab redend erfahren hat, doch kein Bild oder keinerlei Gestalt gesehen hat. Dass gerade diese Bestimmung in dem Glauben und Leben der Gemeinde noch lange nicht zur Alleinherrschaft durchdrang, sondern vielmehr ein jahrhundertelanger Kampf zwischen dem höheren Glauben an die Unabbildbarkeit und den Bilderdienern stattfand, beweist noch nicht, dass die höhere Lehre nicht von Anfang an von Mose mit Klarheit aufgestellt wurde. Auch geben wir gern zu, dass die Überweltlichkeit Gottes nirgends in abstrakter Weise, in gedankenmässiger Strenge durchgeführt wird, vielmehr Gott allenthalben für die Vorstellung in gewissem Sinn noch eine Naturseite an sich hat, indem er in sinnenfälliger Weise erscheint, dem Mose als Feuer im brennenden Busch, dem Volk auf Sinai in Sturm und Gewitter, in Rauch- und Feuersäule (und es Ex. 24, 10 bei der Bundesschliessung sogar heisst: da sahen sie, Mose und die Ältesten, den Gott Israels, unter seinen Füssen wie ein Kunstwerk von der Durchsichtigkeit des Saphir und wie der reine Himmel an Klarheit), in seiner Lade, seinem Heiligtum gegenwärtig ist, im ganzen A. T. der Donner seine Stimme heisst, Theophanien als Gewitterstürme geschildert werden, Gott namentlich gern als Gott des Himmels, ferner als Licht (z. B. Jes. 10, 17) oder Feuer (Jes. 33, 14) bezeichnet wird.

Aber nirgends wird behauptet, dass Gott in der einen oder

andern sinnenfälligen Erscheinung aufgehe, enthalten oder eingeschlossen sei (wie das die Heiden dachten); sie sind vielmehr teils nur Symbole d. h. äussere auf seine Gegenwart hinweisende Zeichen, teils nur Wirkungen, Lebensäusserungen von ihm, nicht er selbst, wie z. B. vom Licht der Psalmist später geradezu sagt, dass Gott es wie ein Kleid umhülle (Ps. 104, 2), nicht aber dass er selbst Licht sei. Ja gerade aus Anlass der Erscheinungen Gottes wird das ausdrücklich ausgesprochen, dass man Gott nicht sehen könne. Es gehört hieher besonders die schon § 22 a. E. besprochene Stelle Ex. 33, 20, wo Mose (demselben Mose, von dem Ex. 33, 11; Num. 12, 8; Dt. 34, 10 rühmen, dass Gott פָּנִים אֶל פָּנִים mit ihm geredet habe), gesagt wird, dass weder er noch überhaupt ein Mensch das Angesicht Gottes, also Gott persönlich, sehen könne, ohne sofort zu sterben, dass Gott vielmehr nur seine Herrlichkeit, כָּבוֹד, in sichtbarer Abgestaltung (Lichtwolke) an ihm vorüberführe und aus dieser mit ihm reden werde (Ex. 34). Ja selbst schon nach dem gewöhnlichen Volksglauben, der älter ist als Mose, also selbst nach dem Bewusstsein der Völker, galt es als Wahrheit, dass ein Sterblicher Gott nicht sehen könne; wo er eine Erscheinung des göttlichen Wesens gehabt hat, da wundert er sich, Gott gesehen zu haben und doch am Leben geblieben zu sein oder fürchtet nun sterben zu müssen, Gen. 16, 13 (Hagar), 32, 31 (Jakob), Ex. 20, 19 (Volk), Jud. 6, 22 (Gideon), 13, 22 (Manoach); noch Jes. 6, 5 gehört dahin. Weitere Beweise für den Satz von der Unsichtbarkeit führe ich hier nicht an; sie liegen in der Lehre von der Unkörperlichkeit und räumlichen Entschränktheit (Allgegenwart), welche sich hier anschliesst, aber erst in § 26 zu behandeln ist, und in Stellen wie Hi. 9, 11 (auch 23, 8. 9): siehe er geht an mir vorüber und ich seh' ihn nicht, dringt vorbei und ich bemerke ihn nicht.

c) Aber damit, dass Gott lebendig und unsichtbar ist, ist noch nicht alles erschöpft; es kommt dazu die weitere dritte Bestimmung, welche diese beiden andern in sich schliesst und abschliesst, dass Gott schon ins Gebiet des Geistes gerückt, als Persönlichkeit gedacht ist, der dieselben Grundbestimmungen und Thätigkeiten zukommen, wie dem endlichen Geist, nur in vollkommener Weise. Dass Gott in der ATl. Religion durchaus die Funktionen eines Geistwesens, einer geistigen Persönlichkeit, beigelegt werden, ist auf jedem Blatt des A. T. deutlich; wir

brauchen das hier nicht weitläufig zu beweisen. Selbst die Heiden denken ja ihre Götter (ursprünglich Naturgötter) menschenähnlich, persönlich. Und es kommt hier alles auf die nähere (gröbere oder feinere) Gestaltung dieses Begriffes an. Da liegt nun allerdings viel vor, was der Auffassung Gottes als einer vollkommenen geistigen Persönlichkeit zu widersprechen scheint. Es gehören hierher die sogenannten Anthropomorphismen, d. h. solche Beschreibungen Gottes, in welchen das dem Menschen als sinnlich beschränktem Wesen Eigentümliche auf Gott übertragen wird, und die Anthropopathieen, d. h. solche Darstellungen, in denen die menschlichen πάθη (Regungen und Affekte) auf Gott übertragen werden. Ich brauche sie hier im Einzelnen nicht alle aufzuzählen; das ganze A. T. ist voll davon, obwohl es Schriftsteller gibt, die sie möglichst meiden, wie z. B. der gesetzliche Erzähler der Urgeschichte, und wieder andere, bei denen sie aufs üppigste hervortreten wie z. B. die prophetischen Erzähler derselben. (Gesammelt sind sie schon in Glass, philologia sacra Lib. II.) Zu den Anthropomorphismen rechnet man z. B., wenn Gott die einzelnen Glieder des menschlichen Körpers beigelegt werden (Angesicht, Augen, Ohren, Nase, Mund, Lippen, Zunge, Arme, Hände, Füsse, Herz, Busen) oder die sinnliche Thätigkeit des Menschen (nicht bloss Sprechen, Hören, Sehen, sondern Schreien Jes. 42, 13, Atmen, Schnauben, Lachen, Riechen, Pfeifen Jes. 5, 26, Wachen, Schlafen, Ruhen, Zeugen von Söhnen Ps. 2, 7, oder wenn er z. B. Ps. 35, 1—3 mit einem Kriegshelden verglichen wird, der Waffen, Schwert, Bogen, Pfeil, Wagen gebraucht, auf Fahrzeugen fährt u. s. w.). Zu den Anthropopathien gehört es, wenn ihm Hass, Zorn, Rache, Eifersucht, Traurigkeit, Freude, Reue beigelegt wird.

Käme Gott das alles in Wahrheit und Wirklichkeit zu, so wäre er allerdings als ein menschenähnlich beschränktes, mit beschränkter Leiblichkeit behaftetes Wesen aufgefasst, wie nur irgend ein Heidengott. Und es ist bekannt, wie schon die spätere nachesranische Zeit sich an solcher Gott versinnlichenden Redeweise der Bibel stiess, und nicht bloss die LXX Übersetzer und die alexandrinischen Philosophen, auch die ihnen hierin folgenden Samaritaner, solche Anstösse durch Unterschiebung andrer Ausdrücke von weniger sinnlichem Gepräge zu ersetzen suchten oder umdeuteten, sondern auch das palästinensische Judentum in dem offiziellen Targum und andern Schriften durch Substituierung andrer Aus-

drücke (z. B. der שְׁכִינָה und des יְקָרָא oder des מֵימְרָא und מְתֻגְּמָא) das Dogma von der reinen Geistigkeit Gottes zu wahren suchten. Allein solcher Korrekturen bedarf das Bibelwort nicht. Die Sache erledigt sich anders. Man kann immerhin anerkennen, dass sich diese altbiblische Art von Gott zu reden eng anschliesst an die Art, wie die Heiden, welche die Naturmächte personifizierten, von Gott reden, und das die Sprache des naiv kindlichen, theologisch und philosophisch noch wenig durchgebildeten Altertums ist.

Und doch lässt sich der bedeutende Unterschied zwischen der heidnischen und biblischen Art gar nicht verkennen. Während die Heiden in dieser Art, von Gott zu denken und zu reden, nicht bloss stecken blieben, sondern sogar von hier aus weiter gingen, mythologische Vorstellungen und Erzählungen daraus bildeten, sind sich die religiös gebildeten Israeliten, also die heiligen Schriftsteller, immer bewusst gewesen, dass das nur uneigentliche, nur bildliche Redeweise ist. Niemals wird gelehrt oder in didaktischer Rede behauptet, dass derlei Dinge Gott zukommen; und zu allermeist sind es doch nur die Logographen oder dichterisch darstellende Propheten, die eben als Dichter möglichst plastisch darstellen wollen, die sich solcher bildlich sinnlichen Redeweise bedienen, ja nicht bloss Thätigkeiten von Menschen, sondern sogar von Tieren auf Gott übertragen (brüllender Löwe Jo. 4, 16, reissendes Raubtier Hos. 5, 14, zehrende Motte Hos. 5, 12). Ja es gibt Fälle, wo selbst auf dem Standpunkt des rohesten Gottesbegriffs die eigentliche Auffassung undurchführbar wäre, wenn z. B. Jes. 42, 14 Gott mit einer Gebärenden verglichen wird. Auch sind selbst wo dieserlei Ausdrücke von Menschen gebraucht werden, dieselben nicht mehr in roh sinnlicher Weise zu nehmen, geschweige wo sie von Gott gebraucht werden, z. B. חרה אַף, „die Nase ist heiss“ ist schon vom Menschen gesagt ein rein bildlicher Ausdruck für „er zürnt“. Und wo nun didaktisch, lehrhaft gesprochen wird, da werden vielmehr alle derlei sinnlich menschlichen Thätigkeiten Gott bestimmt abgesprochen. Wohl ist z. B. nach dem Dichter der Himmel das Werk der Hände oder Finger Gottes, aber die höhere Erkenntnis sagt: der Himmel ist durch das Wort Gottes geschaffen. Gelehrt wird: Gott schläft und schlummert nicht Ps. 121, 4; Gott hat keine Augen wie Menschenaugen Hi. 10, 4. 5; Gott zürnt nicht (kommt nicht in Hitze), weil er kein Mensch ist Hos. 11, 9; Gott bereut nicht, wie der Mensch

1. Sam. 15, 29; Num. 23, 19. Also derlei Ausdrücke haben ihr beständiges Korrektiv an den eigentlichen Lehraussprüchen über Gottes Unsichtbarkeit, Geistigkeit und Heiligkeit.

Dürfen und müssen wir demnach unbedingt anerkennen, dass solche Aussagen von Gott bildlich zu verstehen sind, so können wir zugleich bemerken, dass die meisten dieser Ausdrücke von menschlichen Gliedern und Thätigkeiten hergenommen sind, dass also wo man einmal bildlich von Gott reden wollte, man kein edleres Bild von ihm kannte als eben den Menschen. Nun aber weiter: die Bildlichkeit dieser Darstellungen zugegeben, kann man doch nicht verkennen, dass im A. T. die Persönlichkeit Gottes ganz nach der Art der menschlichen Persönlichkeit gedacht wird. Wie beim Menschen wird bei Gott sein רוּחַ Geist, Lebensgeist, von ihm selbst unterschieden; es werden Denk- und Willensthätigkeit geschieden, und innerhalb beider wieder die einzelnen Funktionen, einerseits äusseres Wahrnehmen, Sehen, Hören, Erinnerung, andrerseits Selbstberatung, Beschliessen, Reden, Ausführen des Beschlusses, und eben die Gefühlsregungen des Gemütes oder Herzens ihm zugeschrieben. Wie dies nach der einen Seite hin der beste Beweis dafür ist, dass Gott wirklich (nicht bloss lebendig und unsichtbar, sondern) als Persönlichkeit gedacht wurde, so ist nach der andern Seite hin unverkennbar, dass damit in gewissem Sinn auch die Schranken der menschlichen Persönlichkeit auf ihn übertragen erscheinen. Wenigstens bei dem grösseren Teil des Volks war gewiss hierüber so wenig eine geläuterte Einsicht vorhanden, als jetzt bei unserm christlichen Volk.

Ja man kann sogar im A. T. selbst noch einen Unterschied in dieser Beziehung nachweisen. Im Gebiet der Sagengeschichte, wo recht eigentlich der Volksmund spricht (Gen. — Jud.), ist auch der Gottesbegriff noch viel kindlicher, sinnlich beschränkter: im Gottesgarten geht Gott abends spazieren Gen. 3, 8; Gott betrübt sich in sein Herz hinein über die Schlechtigkeit der Menschen Gen. 6, 6; Gott fährt vom Himmel auf die Erde nieder, um zu sehen, was die Menschen da unten machen Gen. 11, 5 ff. 18, 21; Gen. 28, 16 wundert sich Jakob, dass Gott auch an diesem Ort (Betel-Luz) sei; Gott schliesst dem Noah die Arche zu Gen. 7, 16; er hat Sorge, die Menschen möchten ihm zu übermächtig werden Gen. 11, 6; er schreibt die Tafeln des Bundes mit eigenem Finger

Ex. 32, 16; in der epischen Erzählung des Hiob-Buches thut Gott, als hätte er sich vom Satan verleiten lassen Hi. 2, 3. Aber ausserhalb der Sagengeschichte und der Poesie wird man derlei nicht leicht finden, namentlich auch bei A nicht; aber dagegen finden wir auch die Lehre, dass er nicht isst und trinkt. Nur unverständiges Volk stellt sich noch in der Königszeit Gott essend und trinkend (vom Opfer) vor Ps. 50, 12 ff. Immerhin aber weist die grosse Unbefangenheit, mit der auch später, durch das ganze A. T., anthropomorphisch und anthropopathisch von Gott geredet wird, darauf hin, dass die Reflexion noch sehr wenig darauf hingelenkt war, wie metaphysisch das Wesen Gottes zu denken sei. Es genügt zu wissen und zu glauben, dass er Person nach Art der menschlichen Persönlichkeit sei, und indem ihm nun alle Attribute der Eminenz und Einzigkeit (s. unt.) zugeschrieben werden, die keinem Menschen zukommen, war er doch als Gott genugsam vom Menschen unterschieden. So ist auch über seinen Wohnort (Zion oder die Lade ist sein irdischer Sitz 1. Sam. 4, 6 ff. 5, 4 ff.; Num. 10, 35; 2. Sam. 6, 2: die Lade Gottes, über der der Name Jahwes der Heerscharen genannt ist), die durchgängige Vorstellung, dass er im Himmel wohne, vom Himmel herab redet er bei der Gesetzgebung Ex. 20, 22; Dt. 4, 12, und im Gebet Salomos, wo ausdrücklich gesagt wird, dass der ganze Himmel ihn nicht fasse 1. Reg. 8, 27, wird doch der Himmel מְכוֹן שִׁבְתּוֹ genannt V. 39. 43. Wir können daher immerhin behaupten, dass die ganze Vorstellung von Gottes geistiger Persönlichkeit eine gedankengemäss noch wenig durchgebildete ist, und können das um so getroster zugeben, als das N. T. hierin einen bedeutenden Unterschied gegen das A. T. zeigt, sofern diese vermenschlichende Art von Gott zu reden, da viel seltener ist, die gröberen Vermenschlichungen sogar ganz fehlen.

Dagegen aber können wir nicht zugeben, dass jeder Gebrauch einer vermenschlichenden Redeweise überhaupt einen unvollkommenen Gottesbegriff bekunde. Selbst die philosophische Sprache kann, wo sie von Gott redet, von ihm nur nach Analogie des Menschen und der menschlichen Thätigkeit reden; die religiöse Sprache aber, wo Herz mit Herz, Person mit Person verkehrt, kann gar nicht anders von Gott reden. Und sollte das denn überhaupt so unschicklich sein? wenn der Mensch Gottes Ebenbild ist, warum sollte der Mensch nicht menschlich von Gott

reden dürfen? Jacobi (Werke III. 418): den Menschen erschaffend theomorphisierte Gott, notwendig anthropomorphisiert darum der Mensch. Der menschliche Geist, ein Teil des göttlichen Geistes, muss in seinen Grundthätigkeiten das göttliche Wesen im Bilde reflektieren.

Gerade aus der anthropomorphen Art, von Gott zu reden, ergibt sich der Satz mit Evidenz, dass Gott als geistige Persönlichkeit aufgefasst wird, als ein wissender, freier, auch die geistigen Regungen mit uns teilender, alles das, worin eben das Leben des Geistes besteht. Wie sehr aber alles Endliche und Sündliche von dieser göttlichen Persönlichkeit ferngehalten wurde, das zeigen die Attribute der Eminenz und die Entwicklung so ethischer Eigenschaften, wie sie in den nächsten §§ zur Darstellung kommen werden. Auch wird sich im weiteren Verlauf zeigen, wie alle die geistigen Kräfte in ihm in durchgängiger Harmonie mit einander stehen: gegen den Gedanken eines bloss allmächtigen Gottes z. B. sträubt sich das A. T., wie gegen die Freiheit im Sinne blosser Willkür, vielmehr sind sie in schönster Harmonie mit seiner Heiligkeit, und auch die in seiner Heiligkeit liegenden entgegengesetzten Richtungen, Zorn und Barmherzigkeit, sind nicht in Widerstreit miteinander, sondern versöhnt in der Liebe und Weisheit.

Gott wird somit als ein persönlich geistiges Wesen beschrieben, jedoch nicht als reiner Geist. Gott hat den Geist, und dieser Geist ist (s. u.) das Prinzip alles physischen und geistigen Lebens in der endlichen Welt; Gott ist der Vater, Urheber und Erhalter aller Geister Num. 16, 22. 27, 16; Hi. 12, 10; Jes. 57, 16, ihr Prüfer und Kenner Prov. 16, 2, aber Geist heisst Gott nicht (wie im N. T. Joh. 4, 24). Überhaupt ist eben Geist nicht in metaphysischem Sinn gefasst; auch רוּחַ Geist, Seele des Menschen und Gottes, hat etwas Sinnliches an sich (Wind, Hauch); Gott ist eine persönliche, lebendige Kraft (aber ohne Körper nach menschlicher Art). Nur Jesaia und Hiob streifen einmal an jenes Höhere an, wenn Jes. 31, 3 sagt: „die Ägypter sind Mensch und nicht Gott, ihre Rosse Fleisch und nicht Geist“, und Hi. 10, 4: „hast Fleischesauge du, oder siehst du, wie Menschen sehen?“, und sie damit Gott als Geist allem Menschlichen, Fleischlichen, Sinnlichen, Schwachen entgegensetzen.

Dass in der nachkanonischen Zeit, der Zeit der Dogmen-

bildung und des Nachdenkens über Gott, die Erkenntnis der reinen Geistigkeit Gottes immer mehr durchdrang, ist schon oben bemerkt. Zwar die palästinensischen Volksbücher, die Apokryphen, zeigen hier noch wenig Unterschied von der ATl. Art, schon mehr die hellenistischen. Sehr deutlich ist es schon bei den LXX; vgl. z. B. wie sie Gen. 6, 6. 7; Ex. 32, 12 die Reue Gottes wegschaffen, Ex. 24, 10. 11; Num. 12, 8; Ps. 17, 15 (hebr.); Hi. 19, 27; Jes. 38, 11 das Schauen Gottes, Jos. 4, 24 die Hand Gottes, Ex. 15, 3 den Kriegsmann, oder wie sie für Gott den ἄγγελος substituieren Hi. 20, 15; Ps. 8, 6. 138, 1; Hos. 12, 4; Jes. 9, 6.

2. Von der Einzigkeit Gottes.

Gott, diese lebendige, unsichtbare Persönlichkeit, ist das in einzigem, in eminentem Sinn, dadurch unterschieden von allen endlichen Persönlichkeiten und entnommen von allen kreatürlichen Schranken. Gerade diese Seite des Gottesbegriffs, die Entschränktheit oder Einzigkeit seines Wesens wird im A. T. sehr mannigfach und geflissentlich entwickelt, im Gegensatz gegen das Heidentum und heidnischen Missverstand sowohl als der Frömmigkeit, der wahren Gottesfurcht, zum Trost und zur Stärkung. Denn auch im Heidentum werden der Gottheit im Vergleich mit den Menschen erhabene Eigenschaften zugeschrieben, aber voller Ernst wird damit nicht gemacht; und immer wieder sind in seiner Mythologie die Götter auf das Niveau der Menschen herabgezogen; dagegen in Israel, wo im Gegensatz gegen das Heidentum die Einzigkeit Gottes immer mehr hervorgekehrt wurde, sind auch diese Eigenschaften der Eminenz ganz besonders und geflissentlich hervorgetrieben worden. Wir lassen die einzelnen Bestimmungen folgen.

§ 25. Die Einheit Gottes.

a) Dass Jahwe, der wahre Gott, nur einer und Herr der ganzen Welt sei, ist ein Satz, der erst durch viele Jahrhunderte hindurch gegen den Glauben des Volks an die Realität der Götter sich seine Anerkennung zu erringen hatte.

Zunächst ist sicher, dass der Mosaismus auch in diesem Stück, wie sonst, nicht von metaphysischen Erkenntnissen über die Einheit des göttlichen Wesens, sondern von der religiösen Erfahrung ausgeht. Und da ist denn das Wichtigste und Nächste dies. Jahwe

hat Israel aus Ägypten ausgeführt Ex. 20, 2, darum soll Israel auch nur diesen Gott Jahwe, mit Ausschluss aller anderen Götter, verehren Ex. 20, 3 (das 1. Gebot des Dekalog); ein Gesetz, das dann immer wieder eingeschärft wird, schon in den ältesten Sammlungen z. B. Ex. 22, 19. 23, 13. Also für Israel ist Jahwe Elohim und sein Elohim ist nur Jahwe. Damit ist freilich zunächst nur die ausschliessliche Verehrung Gottes in Israel, d. h. Monolatrie gesetzt; die Einsicht in die Alleinigkeit dieses Gottes, den Monotheismus, ist damit noch nicht gegeben[1]). Wenn Israel nur diesen seinen Gott Jahwe anerkennt und verehrt, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass andre Völker in ihrer Weise ihre eigenen Götter haben. Und in der That, wenn wir unbefangen die biblischen Zeugnisse betrachten, so können wir nicht leugnen, dass das älteste Israel in dieser Beziehung noch auf einem sehr naiven Standpunkt stand, und weil andre Völker andre Götter verehren, einfach deren Dasein voraussetzte, ohne über deren Realität oder Nichtrealität viel zu philosophieren, und höchstens die Übermächtigkeit Jahwes über die Götter behauptete.

So heisst es in dem alten Passalied Ex. 15, 11: wer ist wie du unter den Göttern?; Ex. 18, 11 im Munde Jitros: Jahwe ist grösser als alle Götter. Es beruht darauf der noch tief in die prophetische Zeit hinein vorkommende Ausdruck: Jahwe der Gott der Götter, Herr der Herren, der Höchste Dt. 10, 17 (Jos. 22, 22; Ps. 50, 1) u. s. Und wie es Glaube der Heiden war, dass jedes Volk und jedes Land seine eigne Schutzgottheit habe 1. Reg. 20, 23. II. 17, 25. 18, 35, so haben auch die Israeliten noch lange andern Völkern ihre eigenen wirksamen Gottheiten zugeschrieben Num. 21, 29 (Kemosch); Jud. 6, 30 (Baal, Ashera), 10, 14 (suchet Hilfe bei den Göttern, die ihr erwählt habt), 11, 23. 24 (wo Jiphta dem König der Ammoniter den Anspruch auf das Ostjordanland streitig macht und sagt: ist's nicht so, was dein Gott Kemosch dich besitzen lässt, das sollst du besitzen, und was unser Gott Jahwe uns besitzen lässt, das besitzen wir?); Ruth in Israels Land ziehend nimmt Israels Gott an, rückkehren zu Moabs Volk ist rückkehren zu Moabs Gott, Ruth 1, 15 ff. 2, 12. Und David klagt 1. Sam. 26, 19, dass man aus Jahwes Erbteil ihn ausgestossen habe, so dass er

---

1) S. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. I. 1876. S. 47—178: die Anschauung des A. T. von den Göttern des Heidentums.

in fremdem Land fremden Göttern dienen müsse. Ja man kann mit vollem Recht sagen, dass dem vielfachen Abfall der Israeliten zu den Heidengöttern gerade diese unklare Vorstellung von dem Haften einer Gottheit an einem bestimmten Land zu Grunde lag, sofern, wenn sie im Unglück waren, ihnen der Zweifel kam, ob wirklich ihr Gott stärker als andre Götter sei, und sie es deswegen lieber mit diesen versuchten, wenigstens daneben versuchten. Ja man kann sich dieses unklare Gefühl im Volke Israel nicht tief genug eingewurzelt vorstellen, sonst könnte man den ungeheuern Kampf, der doch 8 Jahrhunderte hindurch gekämpft wurde, gar nicht verstehen. Uns liegt das alles jetzt sehr fern, aber wir müssen uns künstlich in diesen dem ganzen Altertum gemeinsamen Vorstellungskreis hineinversetzen, wenn wir die Schwere der Aufgabe, die der Mosaismus hatte, und sein Verdienst gehörig würdigen wollen.

Nun ist freilich sehr wahrscheinlich, dass die leitenden Geister in der ATl. Religion, vor allem Mose selbst, diesen Bann der antiken Anschauungsweise schon durchbrochen hatten. Im Pent. kommen Aussprüche vor, die das erkennen lassen; nur wissen wir nicht genau, wie alt diese Aussagen sind, wenigstens nicht so genau, wie vom Dekalog. So heissen im Sinai-Gesetzbuch auch Lev. 19, 4. 26, 1 die Götter אֱלִילִם d. h. die Nichtigen, Machtlosen (vgl. zu dieser Bedeutung von אֱלִיל Hi. 13, 4; Zach. 11, 17; nicht aber = Götterchen Demin. von אֵל), ein Name der Götter, der dann später in Propheten (Jes.) und Psalmen oft wiederkehrt, vgl. namentlich Ps. 96, 5. Ferner ist nach alter Lehre Gott Jahwe nicht bloss der über die Natur und über die Völker Übermächtige, sondern geradezu (wie bei den Heiden zum Teil auch ihre Götter) Schöpfer Himmels und der Erde Gen. 1; 2; 14, 19. 24, 3. 7 (Jahwe Gott des Himmels und der Erde); Richter der ganzen Erde (schon in Abrahams Mund) Gen. 18, 25; Gott der Geister alles Fleisches Num. 16, 22. 27, 16; Ps. 24, 2 (Jahwes ist die Erde und ihre Fülle); ja in dem Grundwort Moses an das Volk bei der Bundschliessung spricht Gott: ihr sollt mir zum Eigentum werden vor allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde Ex. 19, 5. Damit wäre die Universalität Gottes Jahwe klar genug ausgesprochen, und seine Alleinigkeit ergibt sich daraus als Folgerung, wenn gleich sie in dieser scharfen Form noch nicht gelehrt wird, sondern in der Regel nur als Unvergleichlichkeit oder Überlegenheit über alle

andern Götter (David Ps. 18, 32: wer ist ein Gott ausser Jahwe? und wer ein Fels wenn nicht unser Gott? vgl. noch Ex. 12, 12 und später Jes. 19, 1).

Aber dass nun dieser Gedanke von der Universalität und Alleinigkeit Gottes, der von Anfang an in der mosaischen Offenbarung gegeben war, auch mehr und mehr in die Erkenntnis des Volkes eindrang, dazu bedurfte es, wie gesagt, einer langen Arbeit durch die geschichtliche und prophetische Erziehung des Volks. Namentlich die Unglücksnöte und Strafgerichte, die über das götzendienerische Israel kommen, zeigen ihm handgreiflich, dass die Götter nicht helfen können, dass die zu Schanden werden, die auf sie trauen (z. B. Jes. 1, 29 ff.); die Siege über die Heiden (z. B. Davids Ps. 18, 50) sind ebensoviele Erweise der Unmacht der Heidengötter; dann wird namentlich vom 8. saec. ab, als die grossen Weltreiche in den Gesichtskreis Israels eintraten und als Strafwerkzeuge des Gottes Israels gegen Israel dargestellt wurden, die Universalität Gottes auch für die Erkenntnis der Masse deutlich; die Art, wie Jahwe im prophetischen Zeitalter der Reihe nach alle Völker zu seinem Zwecke verwendet, sie als Strafvölker auftreten lässt, und dann sie selbst wieder straft, also diese Einheit des Zweckes in ihrer Benützung erweist ihn thatsächlich als den Herrn auch über die vermeintlichen Götter der Heiden, und es wird sogar sehr bald gehofft, dass die Völker selbst daran die Ohnmacht ihrer Götter erkennen und „zum Herrn der ganzen Erde“ (Sach. 14, 9) sich hinwenden werden. Die Propheten und die Dichter sprechen diese Lehren aus der Geschichte an unzähligen Stellen aus. Und der Deuteronomiker bringt sie endlich (aber auch er zuerst) auf ihren schärfsten Ausdruck, wenn er Dt. 6, 4 sagt: höre Israel, Jahwe unser Gott ist ein einziger Jahwe (יי׳ אֱלֹהֵינוּ יי׳ אֶחָד); s. meine Erläuterung in Dt. 6, 4: ein einiger J., nicht einer, den man in alle möglichen Götter oder Kräfte zerspalten könnte, wie Baal von Tyrus, Baal von Sidon u. s. w., sondern der als eine Person alles in sich vereinigt, was der Israelit zu Gott gehörig denkt. Hofmann, Schriftbeweis I, 90 u. a. falsch: J. ist unser Gott, J. allein, was לְבַדּוֹ wäre. (Diese Stelle, das „Schema“, wurde dann das eigentliche Glaubensbekenntnis des späteren Judentums.)

Damit ist die Einheit Gottes am schärfsten ausgesprochen, freilich nicht im Gegensatz gegen eine trinitarische Entwicklung,

aber im Gegensatz gegen die Zerfällung des einen Gottes in viele individuelle Götter. Vgl. auch Dt. 4, 35: יי' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ. Schon das Lied Dt. 32 (älter als das Deut.) setzt Jahwe den Felsen und Ewigen und Gott aller Götter (V. 8) den Göttern, die לֹא אֵל Nichtgott sind (V. 21) entgegen; Jahwe allein und keiner neben ihm (V. 39), er tötet und macht lebendig, er schlägt und heilt. Die Propheten und Dichter gebrauchen geradezu für die Götter den alten Namen אֱלִילִים Jes. 2, 8. 18. 10, 10. 19, 3, הֶבֶל, הֲבָלִים Jer. 2, 5. 10, 8. 14, 22; הַבְלֵי שָׁוְא Ps. 31, 7; אָוֶן Jes. 66, 3; לֹא אֱלֹהִים Jer. 2, 11. 5, 7; nennen sie oder ihre Bilder מַעֲשֵׂה יָדַיִם, עֲצַבִּים Götzen, שִׁקּוּצִים Greuel (Dt. Jer. Reg. Ez.), גִּלּוּלִים Klötze (Lev. 26, 30; Ez.). Und vom VII. Jahrh. an lesen wir bei ihnen förmliche Satiren, launige Verhöhnungen der Götterbilder und des Bilderdienstes (Dt. 4, 28), namentlich Jer. 2, 26—28. 10, 1—16; Jes. 44, 6—20 (40, 18—20; 41, 4—7. 46, 5—7); Ps. 115. 135; in den Apokryphen vgl. d. Brief Jeremjas (Baruch 6) und Dan. 14 griech. (vom Bel u. Drach. zu Babel). Namentlich Jes. 40—48 führt dieses Thema mit abschliessender Kräftigkeit aus: alle Götter אַיִן und תֹּהוּ, keiner ausser Gott אֵין זוּלָתִי, אֶפֶס בִּלְעָדַי, er allein, der erste und der letzte, der Schöpfer von allem, der alles thut, was geschieht. Von einer Vergleichung dieses Gottes mit anderen war keine Rede mehr Jes. 40, 18. 25 u. sonst.

Man hat zwar zu dieser letztprophetischen Polemik gegen das Götzenwesen schon oft bemerkt, dass sie eigentlich nur die Götterbilder treffe, nicht die Götter. Aber in der That haben ja auch alle Heiden, mit denen Israel in Berührung kam (ausser den Persern) ihre Götter mit ihren Bildern identifiziert; ihr Gott war ihnen im Bilde gegenwärtig und die Polemik geht gegen das Heidentum, wie es wirklich war, nicht gegen ein künstlich idealisiertes (neuplatonisches). Und sodann die Grundgedanken dieser Polemik treffen in Wahrheit nicht bloss die Bilder, sondern auch die Götter; die Grundgedanken sind, dass die selbstbewusste Persönlichkeit und Lebendigkeit, die allmächtige Kraft, das ungewordene Sein und Leben, das Bestehen durch eigene Kraft, die Unvergänglichkeit und Ewigkeit, also gerade das, was die Idee eines Gottes ausmacht, ihnen abgeht.

Bei alle dem wird jedoch im A. T. immerhin anerkannt, dass es auch unter den Heidengöttern Unterschiede gibt in Beziehung auf den Grad der Nichtigkeit. Die Verehrung des Werks der

Menschenhände (Bilder) wird immer als der mindeste Grad der Abgötterei dargestellt, die Verehrung der Naturmächte aber als etwas, was wenigstens noch mehr Sinn hat. Namentlich die Verehrung der Gestirne und der daran geknüpfte astrologische Aberglaube ist eine solche höhere Art der Abgötterei, aber eben darum eine gefährlichere, vor der darum, als sie sich vom VIII. saec. an heimisch in Israel zu machen suchte, ganz besonders gewarnt wird. Vgl. wie Dt. 4 zuerst der Bilderdienst zurückgewiesen wird V. 15—18, dann ausdrücklich davon unterschieden V. 19: hebe auch deine Augen nicht auf zum Himmel und schaue nicht an die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und lass dich nicht verführen und bete sie nicht an und diene ihnen nicht, oder wie Hi. 31, 24—28 ihre Verehrung unter die feineren Arten der Abgötterei gestellt ist, und wie Jer. 10, 2 vor ihrem Dienst warnt mit den Worten: erschrecket nicht vor den Zeichen des Himmels (Constellation), denn nur die Völker erschrecken vor ihnen.

Im Buche Weish. 13 und 14 wird sodann darüber eine förmliche Theorie gegeben: die Thorheit derer, welche die göttlichen Kräfte, die in Feuer, Wind, Luft, Wasser und in den Gestirnen sind, erkannten, aber nun statt aus ihnen auf ihren göttlichen Urheber zu schliessen, sie selbst göttlich verehrten, sei entschuldbarer 13, 1—8, als die Thorheit derer, welche Bilder machen und anbeten 13, 10—14, 10; es wird sodann 14, 11—20 der Ursprung des Bilderdienstes euhemeristisch erklärt, und seine Folgen für die Verderbnis der Sittlichkeit beschrieben 14, 20—31. Dagegen wird in andern Apokryphen und schon in LXX immer noch den Göttern Realität zugeschrieben, aber dieselben nun als *δαιμόνια*, als böse Geister, satanische, die Menschen verführende Mächte dargestellt; so in LXX zu Ps. 96, 5 (hbr.); Dt. 32, 17 (שֵׁדִים לֹא אֱלֹ — *δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*); Jes. 65, 11 (aber nicht 2. Chr. 28, 23 — gegen Baud. Stud. I, 77 —). Ähnlich Bar. 4, 7 und B. Hen. (cfr. 1 Cor. 10, 20).

b) Wie der Satz von der Einzigkeit des von Israel verehrten Gottes im Kampfe mit dem Heidentum immer schärfer erfasst wurde, so wurde derselbe auch gegenüber von den Naturkräften und übermenschlichen Wesen, sowie gegenüber von aller dualistischen Auffassung der Erscheinungen in der Welt gewahrt. Die Naturkräfte sind seine Geschöpfe, seinen Befehlen untergeordnet und stehen in seinem Dienste z. B. Ps. 104, 2—4; Jes. 40, 26 (die

Sterne, die viele Heiden als Götter ehren, sind sein Heer); Gen. 1, 14ff., Jes. 40, 26; die Engel, obwohl höhere Wesen, der göttlichen Natur näher stehend und daher Gottessöhne genannt, sind doch alle seinem göttlichen Willen untergeordnet, seine Boten (מַלְאָכִים). Selbst der böse Geist und der Verkläger (der Satan) sind nichts für sich, können ohne seinen Willen und gegen seinen Willen nichts thun Hi. 1 u. 2; Zach. 3 (1 Sam. 16, 14. 23; 1. Reg. 22, 19—22). Und in der merkwürdigen Stelle Jes. 45, 1—7 wird in offenbarem Gegensatz gegen den persischen oder babylonischen Dualismus zu Cyrus gesagt: ich Jahwe und keiner mehr, ausser mir kein Gott; ich rüstete dich, ohne dass du mich kanntest, damit man erkenne vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, dass keiner ist ausser mir, ich Jahwe und keiner mehr, der das Licht bildet und die Finsternis und das Übel schafft, der Frieden macht, ich Jahwe der das alles schuf. Wozu die ältere Lehre Am. 3, 6 (ist auch ein Unglück in der Stadt und Jahwe hat's nicht gethan?), und: Reiche und Arme, Sklaven und Freie haben einen Gott Prov. 22, 2. 29, 13; Hi. 31, 13—15 zu vergl. sind.

§ 26. Die Erhabenheit, Allgenugsamkeit, Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit Gottes.

a) Wenn Jahwe gegenüber von den Göttern des Heidentums als der Lebendige im Gegensatz gegen die Nichtigen, als der Mächtige im Gegensatz gegen die Kraftlosen dasteht, so hat er noch viel weniger seinesgleichen in der Welt selbst unter den Kreaturen und Menschen, ist als Gott hoch erhaben über sie an Leben und Macht, ist alles was er ist, in einziger, in eminenter Weise, Eigenschaften, die auch Heiden ihren Göttern zuschrieben, aber nicht in dem vollen durchgebildeten Sinn wie Israel. In dieser Beziehung heisst er der עֶלְיוֹן Höchste, wozu auch עַל־כָּל־הָאָרֶץ tritt (Ps. 47, 3. 83, 19), auch רָם und נִשָּׂא oder נִשְׂגָּב (Jes. 2, 11; Jes. 57, 15; Ps. 113, 4. 138, 6), oder גָּדוֹל (Jer. 10, 6. Ps. 145, 3), oder נוֹרָא hehr, furchtbar, majestätisch (Ex. 15, 11. Ps. 47, 3. 66, 5), oder גָּדוֹל וְנוֹרָא Dt. 7, 21. 10, 17; vor allem aber auch קָדֹשׁ heilig z. B. Ps. 99, 1—3 נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ Ex. 15, 11 (es ist das ein Moment im Begriff der Heiligkeit, worüber später mehr).

Von der Erhabenheit sind alle im Folgenden zu besprechenden Attribute nur besondre Ausprägungen. Doch wird diese unendliche Erhabenheit Gottes (im Sinne seiner Eminenz oder Ein-

zigkeit) auch oft besonders zum Gegenstand der Betrachtung oder Bewunderung gemacht, entweder aus Anlass einer bestimmten Erfahrung derselben in einer einzelnen That wie Ex. 15, oder in der liturgischen Anbetung wie Ps. 95. 96. 97; besonders wird sie geltend gemacht, wo es darauf ankommt, menschlichen Hochmut und Selbstvertrauen niederzuschlagen Jes. 2, 11—19, Hi. 38 ff. oder Vertrauen zu ihm einzuflössen, so in der schönen Stelle Jes. 40, 15—17; denn gerade weil er der Erhabene ist, umfasst er alles, ist auch das Niederste ihm nicht zu fern, zu gering, ein ganz besonderer Gegenstand der Erweisung seiner einzigen Grösse und Macht Jes. 57, 15; Ps. 138, 6. 113, 5—7, und ganz falsch ist die Folgerung, welche der Unglaube aus seiner Erhabenheit (gefasst in räumlichem Sinne) zieht Hi. 22, 12—14.

b) Aus dieser Erhabenheit oder Entschränktheit von allem Endlichen und Kreatürlichen ergeben sich nun, so wie man Ernst damit machte, allerlei Einzelbestimmungen. Als der über alles Endliche und endliche Beschränktheit hoch erhabene ist er zunächst der in seinem Sein und Leben für sich bestehende, nichts bedürfende, Alles habende und besitzende, der Allgenugsame, Selige. Für diese Allgenugsamkeit ist zwar kein besondres Wort im A. T. da (שַׁדַּי bedeutet nicht allgenugsam § 23), sondern erst im Griech. der Apokryphen *ἀπροσδεής τῶν ὅλων* oder *τῶν πάντων* 2 Macc. 14, 35 und 3 Macc. 2, 9 (cf. Act. 17, 25); aber die Sache selbst wird in mehrfacher Wendung entwickelt. Aller irdischen Dinge bedarf er nicht, entweder weil sie für ihn zu gering sind, oder weil er schon Alles hat. Mein ist die ganze Erde, sagt Gott schon bei Mose Ex. 19, 5; und der Deuteronomiker sagt: sieh Jahwes deines Gottes ist der Himmel und der Himmel der Himmel, die Erde und alles was auf ihr ist Dt. 10, 14; Jahwes ist die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und die darauf wohnen, sagt David Ps. 24, 1; vgl. Ps. 95, 4. 5; und gegen Hiob ruft Jahwe aus: wer hat mir etwas zuvor gegeben, dass ich ihm vergelten müsste, unterm ganzen Himmel ists ja mein? Hi. 41, 3.

Darum bedarf er auch keiner Gaben von den Menschen, namentlich keiner Opfergaben, denn er hat Alles vorher Ps. 50, 8—14 (loc. class.), und selbst wenn man den ganzen Libanon mit seinen Tieren ihm zum Opfer bringen wollte, so wäre das für ihn, den Erhabenen und Alleshabenden, noch keine würdige Gabe Jes. 40, 16. (Also gerade gegen den an das Opfer sich anknüpfenden Aber-

glauben wird seine Allgenugsamkeit ausgesprochen.) Aber könnte es nun scheinen, dass er, wenn nicht der sämtlichen Opfer, so doch der Frömmigkeit der Menschen und der frommen Anerkennung seiner bedürfte, so wird auch dem ausdrücklich widersprochen von Eliphas Hi. 22, 2—4 (nützt denn Gott etwas der Mann? nein sich selbst nur nützt, wer weise ist. Bringts Vorteil dem Allmächtigen, wenn du gerecht bist, oder Nutzen, wenn deine Wege du unsträflich machst?). Und ebenso wie seine allgenugsame Seligkeit durch menschliche Frömmigkeit nicht erhöht wird, so wird sie auch durch des Menschen Sünde nicht geändert, sagt mit Anlehnung an Hiobs Ausspruch Hi. 7, 20 Elihu Hi. 35, 5—8 (Blick den Himmel an und sieh, schau die Wolken an, hoch über dir: wenn du sündigst, was thust du ihnen an? wenn du gerecht bist, was gibst du ihm und was empfängt er von deiner Hand?), wie er auch im Gefühl seiner erhabenen Sicherheit nicht gestört wird durch alle Anläufe der Menschen gegen ihn: „der im Himmel thront, lacht, der Herr spottet ihrer“ Ps. 2, 4. 37, 13.

Ganz besonders aber sind es seine Ewigkeit und Allmacht, seine Allgegenwart und Allwissenheit, in welchen seine Entschränktheit von allen endlichen Schranken zur Anschauung kommt.

c) Mit der *Ewigkeit* wird eigentlich nur noch schärfer das bezeichnet, was schon im Namen Jahwe (§ 23) und in der Lebendigkeit Gottes (§ 24, a) liegt; es ist die den Schranken der Zeit und der zeitlichen Veränderungen entnommene Lebendigkeit. Sie wird mit dem gewöhnlichen Ausdrucke für *lange Dauer* עוֹלָם, עַד ausgedrückt, aber auch durch *Altertum* umschrieben, wie אֱלֹהֵי קֶדֶם der Gott der Vorzeit Dt. 33, 27; „der Alte der Tage“ Dan. 7, 13. 22. Gegenüber von der Hinfälligkeit und Veränderlichkeit aller menschlichen und irdischen Zustände tritt diese Eigenschaft Gottes oft und leicht im religiösen Bewusstsein hervor, wird darum auch schon auf abrahamischer Erkenntnisstufe hervorgehoben Gen. 21, 33 אֵל עוֹלָם. In der Regel wird nicht die Ewigkeit Gottes für sich selbst, sondern aus Veranlassung einzelner Thätigkeiten und Eigenschaften Gottes und in Verbindung mit diesen geltend gemacht, besonders dass sein Königtum oder seine Herrschaft ewig ist Ex. 15, 18; Ps. 10, 16. 48, 15. 66, 7; Jer. 10, 10; seine Gnade ist ewig Ps. 103, 17. 106, 1 u. s. (כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ), sein Heil Jes. 51, 6, sein Wort ewig Jes. 40, 6—8 u. s. w. Be-

sonders als Unveränderlichkeit auf ethischem Gebiet, entweder gegenüber von menschlicher Untreue und Wankelmütigkeit oder als Gegenstand des menschlichen Verlassens und Vertrauens in allen Lagen und zu allen Zeiten wird sie oft und viel gerühmt: ausser Mal. 3, 6 (ich Jahwe ändre mich nicht) sind hier namentlich zu bemerken das Wort im B. Jes. 41, 4. 43, 13. 48, 12 הוּא אֲנִי ich bin Erster und Letzter, derselbe zu jeder Zeit, und seine häufige Benennung als צוּר, Fels, auf den man sich verlassen kann Ps. 18, 3. 32. 47; 2 Sam. 23, 3; Dt. 32; Jes. 17, 10. 30, 29; Ps. 62, 8; Jah ist ein ewiger Fels Jes. 26, 4.

Dass er vor allem Geschaffenen, liegt schon darin, dass er der Schöpfer von Allem ist, und wird daher gleich Gen. 1, 1 vorausgesetzt. Seine Erhabenheit über alle Zeit und alles Zeitmass, sein Sein vor allen sichtbaren Dingen, sein Bleiben beim Schwinden aller zeitlichen Dinge und wie er den Wechsel der Generationen leitet, ohne selbst einer zeitlichen Entwickelung anheim zu fallen, wird aber auch zum Gegenstand besonderer Betrachtung gemacht, teils im Busslied und Gebet Ps. 90 und 102, 25—29 (cfr. Hi. 36, 26), teils von dem Propheten, der an der Grenzscheide zweier Zeiten steht, wo die alten Weissagungen sich erfüllen und nun neue erschlossen werden, mit Triumph verkündigt Jes. 41, 4. 43, 10. 44, 6. 48, 12 (Jahwe, der die Geschlechter ruft, ich der erste und ich der letzte; ich derselbe, vor mir ist kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein).

d) Wie die Ewigkeit die Entschränktheit seines Lebens von den Schranken der Zeit, so ist die Allmacht die Entschränktheit seiner lebendigen Thätigkeit und Energie von allen Schranken der Kreatürlichkeit. Für den Allmächtigen ist ausser שַׁדַּי eigentlich kein besonderes Wort da. Man spricht aber von dem Starken, Kräftigen, Mächtigen, oder seiner Kraft, Macht, Stärke: עֹז, כֹּחַ, גְּבוּרָה, חַיִל, seiner Hand und seinem Arm (יָד und זְרוֹעַ). All das schreiben natürlich auch Heiden ihren Göttern zu, und insofern liegt hier noch keine spezifische Dignität der Offenbarungsreligion vor. Was dem Gott Jahwe eigentümlich ist, ist, dass Alles was ist, seiner Macht sein Dasein verdankt, also der Begriff Gottes als des Schöpfers Himmels und der Erde, des Erhalters und Regierers der ganzen Welt. Und das ist ja eben der Begriff dessen, was wir Allmacht nennen, dass Alles, was ist und geschieht, nur in seiner Kraft ist und geschieht, dass an dem thätigen Eingreifen

in das Sein und den Verlauf der kreatürlichen Welt ihn nichts hindern kann, vielmehr er Alles, was er will, zur Darstellung und Ausführung bringt, Neues schafft (Num. 16, 30; Jer. 31, 22; Jes. 43, 19), unzählig Vieles und Grosses, Wunderbares, alles menschliche Können und Begreifen Übersteigendes wirkt (Hi. 5, 9. 9, 10).

Insofern ist die ganze Natur und die ganze Geschichte, zumal die Heilsgeschichte, der Beweis seiner Macht, und wohl keine Seite des göttlichen Wesens wird im A. T. so oft und so viel betrachtet und zu betrachten gegeben, wie eben diese. Wo ausführlichere Betrachtungen und Schilderungen dieser seiner Macht gegeben werden, da wird in der Regel hingewiesen auf die Schöpfung im Ganzen, oder die Schöpfung einzelner grosser Teile der Natur wie des Meeres (das er in seinen Grenzen mit Sand eindämmt), des Himmels (den er ausspannt) u. s. w., und auf sein Walten in der Natur, nach seiner doppelten Seite, sowohl wie er Leben gibt, bildet, ins Dasein ruft, Ordnung schafft, die tobenden Elemente stillt und beruhigt, als auch wie er das Geschaffene zerstört, vernichtet, Meere trocknet, Berge und Grundfesten erbeben macht, Finsternis macht, Tod und Verderben bringt, und auch in der Völkerwelt völlig widerstandslos schaltet und waltet (Hiob ist voll von solchen Betrachtungen z. B. Kap. 5. 9. 12. 24. 26. 38 ff.).

Oder auch sind es die einzelnen grossen Machtthaten Gottes in der Vorzeit, namentlich die Thaten Gottes an den Ägyptern und Kenaanäern, welche besonders in der jüngeren liturgischen Poesie immer wieder die Stoffe für solche Betrachtungen bieten. Aber auch in einzelnen klassischen Sentenzen, kurz und treffend, wird dieses Allmachtsthun Gottes zusammengefasst; deren wichtigste sind: Er schafft durch sein Wort, ohne Mühe und Werkzeug und Stoff Gen. 1; Ps. 33, 9 er spricht, so geschiehts, er befiehlt, so steht es da, und V. 6 durch sein Wort sind die Himmel gemacht; er ermüdet und ermattet nie Jes. 40, 28; nie ist seine Hand zu kurz Num. 11, 23; für ihn ist nichts zu wunderbar Gen. 18, 14. Jer. 32, 17. Sach. 8, 6; ich weiss, dass du Alles vermagst, und kein Vornehmen ist dir verwehrt Hi. 42, 2. Die einzige Schranke und zugleich das Mass seiner Macht ist sein Wille: Alles was er will thut er Ps. 115, 3. 135, 6, und Niemand kann es hindern Jes. 43, 13. Er schafft Grosses, Unbegreifliches, Wunderbares ohne Zahl, ist ein Gott der Wunder Hi. 5, 9. 9, 10. Ps. 77, 15 u. s.

e) Wie in der Ewigkeit und Allmacht der Begriff der Lebendigkeit Gottes als einer von allen Schranken der Endlichkeit befreiten sich vollendet, so sind die beiden jetzt noch zu betrachtenden Attribute der Allgegenwart und Allwissenheit nichts als die Einzigkeit, Eminenz, Entschränktheit seiner geistigen Persönlichkeit von allen Schranken des endlichen Geistes. Auch sind diese beiden unter sich in engstem Zusammenhang gehalten, mit gutem Recht, denn Gott ist allwissend, sofern ihm Alles gegenwärtig, und allgegenwärtig, sofern er Allem gegenwärtig ist, und somit auch Alles sieht und wahrnimmt; besonders in der Hauptlehrstelle darüber Ps. 139 sind sie so aufs engste mit einander verbunden.

Zunächst die Allgegenwart wird freilich bei den Schriften, welche die ältesten Zeiten der Gemeinde und die Vorgeschichte beschreiben, noch nicht lehrhaft entwickelt. Vielmehr, wie schon § 23, c bemerkt ist, sind die Äusserungen über Gott in diesem Punkt zum Teil noch sehr kindlich und anthropomorphisch, z. B. Gen. 11, 5. 18, 21 Gott fährt herab, um auf der Erde nachzusehen, obwohl daneben auch schon die Äusserungen seiner höheren Erkenntnis vorkommen, Gen. 31, 50 beim Bund zwischen Laban und Jakob: Niemand ist bei uns, siehe Gott ist Zeuge zwischen mir und dir (also unsichtbar, gegenwärtig und wissend um das, was hier vorgeht). Viel mehr Nachdruck wird darauf gelegt, dass Gott an einzelnen Örtern, wo die Frommen seine Nähe zu fühlen bekommen haben, besonders gegenwärtig sei. Für die älteste Zeit gilt der Gottesgarten im Wonneland als die Stätte, wo Gott gegenwärtig ist, daher aus dieser Gegend fliehen müssen, so viel ist als vor seinem Angesicht fort fliehen Gen. 4, 14. 16. In Betel erfährt Jakob einen Ort solcher besondern Gegenwart Gottes Gen. 28, 16. Am Sinai und an jedem andern heiligen Ort Ex. 20, 24 ist eine solche heilige Stätte. Im heiligen Zelt, in seiner Lade Num. 10, 35. 2. Sam. 6, 2 ist Gott gegenwärtig, und offenbart sich und hört von seinem heiligen Kerubthron Num. 7, 89 als der Kerubenthroner 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2. 2. Reg. 19, 15. Ps. 99, 1; von seinem heiligen Berg (auf Zion) her hört er David Ps. 3, 5; im Ziontempel in seiner heiligen Stadt sodann ist er zugegen 1. Reg. 8. Jo. 4, 16. 21. Am. 1, 2. Jes. 8, 18. Ps. 20, 3. 26, 8. 46, 5. 48, 2; das Land ist seine Stätte Ez. 35, 10. 1. Sam. 26, 19. Hos. 9, 3.

Allein diese Vorstellung von einer Gegenwart Gottes an einem

besonderen Ort, zumal in der Mitte seines Volkes und seiner heiligen Stadt, stand an sich mit der Vorstellung der Allgegenwart Gottes nicht in Widerspruch, wird er doch zu gleicher Zeit und von denselben Israeliten immer auch wieder als im Himmel wohnend prädiziert, z. B. Jahwe, im Himmel ist sein Thron Ps. 11, 4: es kann also nicht sinnlich beschränkte, leibliche Gegenwart, sondern nur dynamische Gegenwart, Gegenwart seiner Offenbarung, sein; so thut Gott Ps. 20, 7 vom Himmel her, was er V. 3 von Zion her zu thun gebeten wird; es handelt sich also bei den vorhin genannten Stellen um eine Stätte, die er durch einen Willensakt, eine Wahl zur Stätte seiner Gnadenbezeugung gemacht hat, sein „Name ist darüber genannt“. Am klarsten ist dies in dem Tempelweihegebet Salomos 1. Reg. 8: er weiss zwar wohl, dass der Himmel und aller Himmel Himmel Gott nicht zu fassen vermögen, wie viel weniger dieses Haus! allein er bittet, dass er den besonderen Segen auf dieses Haus lege, dass wer ihn hier um Hilfe anruft, von ihm erhört werde V. 26—53. Und gegen den Wahn, dass er an diese Stelle gebunden sei, und darum dieser Tempel unzerstörbar sei, wie er namentlich zu Hizkia's und Josia's Zeit und später hervortrat (Mich. 3, 11. Jer. 7, 4 ff.), verkündigen vielmehr die Propheten, dass er unter einem ungöttlich gewordenen Volk in diesem Tempel nicht wohne, vielmehr sich zurückziehe, ihn zur Zerstörung dahingebe ibid., Ez. 10, wie auch die Geschichte schliesslich diesen Wahn zerstörte.

Weiter galt wie bei allen alten Völkern so auch den Israeliten der Himmel (die Höhen, zu denen das gläubige Auge aufblickt) als Wohnort Gottes des Erhabenen; er heisst ausdrücklich מְכוֹן שִׁבְתּוֹ 1. Reg. 8, 39. 43; dort ist sein heiliger Palast, sein Thron Ps. 11, 4. 18, 7. Jes. 6, 1 ff. Hab. 2, 20. Jes. 63, 15; dort wohnt er in der Höhe Ps. 2, 4. Jes. 33, 5; von dort sieht er herab Dt. 26, 15. Ps. 33, 13 ff. Thren. 3, 50; von dort zieht er aus, wenn er erscheint, Mich. 1, 3 u. s. w.; dort hat er seinen Söller mit Wasser aufgebälkt Ps. 104, 3, vgl. Gen. 28 die Himmelsleiter; vom Himmel her ruft Gottes Engel bei B Gen. 21, 17. 22, 11.

Aber auch diese Betrachtungsweise ist seiner Allgegenwart nicht entgegen. Sie kann ihr entgegen sein, wenn der Himmel rein sinnlich und räumlich gefasst wird, und gewiss das Volk, der grosse Haufe, fasste ihn so (wie noch heute), und in Hi. 22, 12—14 schliessen die Gottlosen: wird Gott durch das Wolken-

dunkel hindurch richten? Wolken sind eine Hülle für ihn, und im Himmelsrund wandelt Gott; — aber gegen solche sinnliche Auffassung steht doch die höhere Lehre, dass alle Himmel ihn nicht fassen 1. Reg. 8, 27; der Himmel ist nur sein Thron und die Erde seiner Füsse Schemel Jes. 66, 1. „Gott im Himmel“ ist nur zuletzt der volkstümliche Ausdruck für seine absolute Erhabenheit, seine Uneingeschränktheit durch irgend welchen Raum, denn gerade daraus, dass Gott in der Höhe wohnt, wird abgeleitet, dass er Alles, auch das Niedrigste sieht, also überall gegenwärtig ist Ps. 138, 6. 113, 5—7. Jes. 57, 15 (und damit erst haben diese schon unter a) angeführten Stellen ihre Erledigung); auch Ps. 11, 4. 5 und 102, 20. 21 gehören hieher. Grade weil Gott im Himmel wohnt, ist er Allem nahe, sieht er Alles.

So wird also allerdings schon gegen das Ende der prophetischen Zeit im Gegensatz gegen die Einschränkung auf irgend einen Ort, sei es Himmel, sei es heiliger Ort oder Tempel, die höhere Wahrheit offenbar. Aber weiter auch gegenüber von dem Wahn, Gott und seiner strafenden Hand entfliehen zu können, wird seine Ubiquität sehr deutlich ausgesprochen von Am. 9, 2—4 (in der klass. Stelle) als überall gegenwärtige Macht, allmächtige Allgegenwart (wenn sie im Scheol einbrechen, wird von dort meine Hand sie holen; wenn sie zum Himmel emporsteigen, werde ich von da sie herabstürzen; wenn sie auf der Spitze des Karmel sich verbergen, werde ich von dort sie ausspähen und holen). Und gegen den Wahn der Übelthäter, dass man vor ihm verborgen bleiben könne, ruft er bei Jer. 23, 23. 24: bin ich nur ein Gott aus der Nähe und nicht ein Gott aus der Ferne? oder wenn ein Mensch in Schlupfwinkeln sich verbirgt, sehe ich ihn nicht? erfülle ich nicht Himmel und Erde? Umgekehrt wird diese überall gegenwärtige Macht und Kraft Gottes den Hilfsbedürftigen und Verlassenen zum Trost geltend gemacht Jes. 43, 2 (wenn du durchs Wasser gehst, bin ich bei dir etc.), und endlich der Sänger von Ps. 139, 5—10 beschreibt eben dieses fortwährende Nahesein und Gegenwärtigsein um den Menschen als ein fortwährendes ihn Umlagern, Einwirken, Halten und Fassen, welches keine Veränderung des Ortes aufheben kann, ein so durchdringendes Gegenwärtigsein, dass auch Nacht und Finsternis nicht von ihm scheiden könne, kurz als ein unfassbares, unausdenkbares Wunder, an dem er sich aufrichtet und tröstet.

Zugleich lehrt dieser Psalmist, dass es der Geist Gottes ist (seine Lebenskraft) und sein Gesicht (sein Aufmerken), vermöge dessen er an jedem Orte ist V. 6 cf. Gen. 1, 2. Und so ist der schliessliche Ertrag dieser Erkenntnisentwicklung: Von keinem Raum eingeschlossen, aber allen Raum erfüllend (Jer. 23, 24, auch Jes. 6, 3), überall und in allem wirkend und doch unsichtbar (Hi. 9, 11. 23, 8. 9) ist Gott vermöge seiner Kraft, seines Geistes überall präsent. Ein reales, lebenskräftiges und mit genauester Erkenntnis verbundenes Allgegenwärtigsein, aber für Menschen unbegreiflich, ein Wunder! Aus dem B. der Weisheit ist über diese das All erfüllende in allem gegenwärtige Wirksamkeit seines Geistes zu vergleichen: Sap. 1, 7. 12, 1.

f) Die Allwissenheit oder, wie man besser sagen würde, das vollkommene Wissen Gottes steht in engstem Zusammenhang mit seiner Allgegenwart, die Ausdrücke dafür sind דַּעַת, בִּינָה, תְּבוּנָה aber auch חָכְמָה; dann Sehen, Schauen, Hören, und endlich Auge und Ohren Gottes, sogar 7 Augen (Zach. 3, 9. 4, 10, freilich erst in der persischen Zeit, und nicht ohne Einfluss des Parsismus). In den Geschichtsbb. ist diese Seite des göttlichen Wesens insgemein vorausgesetzt, wenn erzählt wird, wie er das Thun der Menschen überwacht, ihre Thaten und Reden und Gedanken kennt, ihre Gebete erhört, die Stimme des vergossenen Blutes hört, ihnen Zukunft offenbart u. s. w.; die Lehraussprüche darüber finden sich aber zumeist nicht dort, sondern in den Propheten und Psalmen, vor Allem in den Weisheitsbüchern; und ungemein viele sind dieser Lehraussprüche, denn neben seiner Macht ist wohl keine Seite des Wesens Gottes so fruchtbar, bedeutend und einflussreich für das religiöse Leben als eben diese. Auch kann man nicht sagen, dass sie erst von einer gewissen Zeit an klar und bestimmt ins Bewusstsein getreten sei; vielmehr sind die höchsten Wahrheiten darüber schon früher da, obgleich die meisten Aussprüche darüber erst aus der mittleren und jüngsten Zeit sind.

Ein vollkommnes ist das Wissen Gottes zunächst in dem Sinn, dass es durch keinerlei Schranken eingeengt ist, dass er Alles weiss. Weil es für Gott den Allgegenwärtigen keinen Gegensatz von Himmel und Erde, Erde und Hölle, Heimat und Fremde, für ihn den Ewigen keinen Wechsel der Zeit, für die Klarheit seines Geistes keine Finsternis gibt, so sieht und weiss

er Alles, was überall ist und geschieht, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Sein Auge ist an jedem Ort Prov. 15, 3; er übersieht in einem Augenblick das All bis an die Enden Hi. 28, 24; auch Nacht und Finsternis ist vor ihm Licht Hi. 34, 22; Ps. 139, 12; selbst der Scheol ist bloss vor ihm und hat keine Hülle Prov. 15, 11; Hi. 26, 6; er kennt Alles, alle Thiere sogar, denn die sind sein Ps. 50, 11; das Heer der Sterne nennt er mit Namen und zählt es Jes. 40, 26; Ps. 147, 4. Aber wichtiger ist, dass er die Menschen kennt, und der Geist ist ja auch viel bewundernswerter, der nicht bloss die sichtbaren Dinge sieht, sondern den Geist selbst der Menschen erforscht. Der Herr schaut vom Himmel und sieht alle Menschenkinder Ps. 11, 4. 33, 13. 14. 14, 2, auch die elendesten Ps. 102, 20. 21; alle ihre Wege (Schicksale und Handlungsweise) kennt er Prov. 5, 21; Ps. 33, 15; Hi. 34, 21; ja er braucht nicht einmal besonders darauf zu merken, da ihm in jedem Augenblick alles präsent ist V. 23. Hi. 11, 11; er kennt den Menschen nach seiner ganzen Lage und Thätigkeit, sein Sitzen, Stehen, Wandeln und Liegen, jedes Wort von ihm noch ehe es auf der Zunge ist, jeden Gedanken schon von fern Ps. 139, 1—4. Und das ist eben das Wunderbarste und Wichtigste zugleich, dass er die Gedanken und Gefühle, das Herz kennt, jeden falschen Schein, den die Menschen um sich verbreiten, kennt, auf den Herzensgrund sieht. Seine Augen sind auf die Wahrheit gerichtet und finden sie auch Jer. 5, 3; er sieht aufs Herz und nicht aufs Äussere 1. Sam. 16, 7; er kennt ihre Gedanken, dass sie eitel sind Ps. 94, 11; er allein kennt das menschliche Herz 1. Reg. 8, 39. Darum sagt man, dass er die Menschen prüft Ps. 11, 4; Prov. 16, 2; darum heisst er ein Prüfer der Herzen und Nieren Ps. 7, 10. Jer. 11, 20. 17, 10. 20, 12, und weiss Gute und Böse genau zu scheiden Ps. 11, 5. 17, 2 f. 33, 18; Prov. 15, 3.

Dass er auch das Vergangene kennt und überblickt, ist als selbstverständlich nicht besonders viel hervorgehoben; doch gegenüber von den Sünden der Menschen ist das von Wichtigkeit, da wird das Vergeben als ein absichtliches Vergessen, Sich nicht erinnern daran, ein Verbergen des Gesichts davor, dargestellt, z. B. Ps. 51, 11, und natürlich nur bildliche Redeweisen sind es zum Ausdruck seines untrüglichen, ins Einzelnste gehenden Gedächtnisses, wenn es heisst, dass die Sünden in ein Bündel gewickelt vor ihm niedergelegt sind Hos. 13, 12; Hi. 14, 17, oder dass die Thränen der Menschen in einem Schlauch bei ihm aufbewahrt,

gezählt in seinem Buche stehen Ps. 56, 9 oder ein Gedächtnisbuch über Alles, was seine Frommen thaten, ihm vorliegt Mal. 3, 16.

Aber auch die Zukunft weiss er; darauf beruht die Weissagung seiner Boten; namentlich in Am. 3, 7. Jes. 41, 22—24. 43, 10—13. 44, 6—8 wird das ausgeführt. Zugleich ist aber dann sein Vorauswissen in Beziehung zu seiner Ewigkeit, seiner Allmacht, seinem Willen gesetzt: er weiss etwas voraus, weil er es voraus beschlossen hat und darum führt er es auch aus; sein Vorauswissen der Zukunft ist ein produktives. Von einem müssigen Vorauswissen, oder von einer praescientia media (Vorauswissen des Möglichen) ist keine Rede, sie hat für das Leben keinen Nutzen, ist zu theoretisch. Ein produktives Wissen ist sein Vorauswissen sowohl in Beziehung auf den Weltplan im Grossen als in Beziehung auf jeden Einzelnen Am. 3, 7 (Gott thut nichts, ohne dass er sein Geheimnis seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hat); ehe der Mensch noch geboren ist, kennt er ihn schon, erwählt ihn Jer. 1, 5, bestimmt seine Lebenstage voraus Ps. 139, 14—16. Nach dieser Seite hin ist aber hier nicht weiter davon zu reden. Das produktive Wissen, sofern es durch Plan und Zwecke bestimmt ist, ist Weisheit: in der Weisheit erst ist das vollkommene Wissen Gottes abgeschlossen (wie auch der Name für beide derselbe ist, חָכְמָה). Aber weil dieser Plan und diese Zwecke ethisch bestimmt sind, kann erst später davon gehandelt werden. Dagegen ist hier noch darauf aufmerksam zu machen, dass öfter die Allwissenheit begründet wird teils mit Gottes Allgegenwart z. B. Ps. 139, teils damit, dass er Alles geschaffen hat. Nicht nur muss dem, der das Ohr pflanzt und das Auge bildet, selbst auch ein Hören und Sehen zukommen Prov. 20, 12 und Ps. 94, 9, sondern weil er aller Herzen bildet, so kennt er sie auch Ps. 33, 15. 139, 13.

Die praktischen Beziehungen aber, in denen diese Allwissenheit Gottes geltend gemacht wird, ergeben sich aus der bisherigen Darstellung von selbst. Die verfolgte Unschuld, die leidende Gerechtigkeit, der Kleinmut bei der Oberherrschaft der Bösen und Heiden, richtet sich daran auf; sogar der Wunsch nach tieferer Selbsterkenntnis wendet sich an den Allwissenden mit der Bitte, zu prüfen und auf den rechten Weg zu leiten Ps. 139, 23. 24; der Sünde, der heimlichen Sünde, der Versuchung zur Sünde, der Heuchelei, der eiteln Sicherheit wird die Allwissenheit, als Vorgängerin der Gerechtigkeit, zum Schrecken und zur Warnung

vorgehalten; aber auch gegenüber von frechem frivolem Unglauben, der spricht: Gott sieht nichts (Ps. 10, 11. 12. 94, 7—9. Jes. 29, 15; Jer. 23, 23; Ez. 8, 12. 9, 9), wird sie mit Nachdruck aufrecht erhalten. (Aus den Apokr. nimm noch Sir. 23, 19. 20. 17, 15—20. 16, 17—26. 42, 18—20. Judith 9, 5. 6.)

3. Von der Heiligkeit Gottes, oder seiner ethischen Vollkommenheit.

§ 27. Die Heiligkeit als die ethische Grundeigenschaft Gottes.

Die Heiligkeit Gottes schliesst sich eng an die Einzigkeit an; wenn diese darin besteht, dass Gott der über alle Schranken der Endlichkeit Erhabene ist, so fasst zwar die Heiligkeit dies auch in sich, führt aber noch weiter, indem sie ihn speziell als den über alles Sündliche oder Böse Erhabenen oder vollkommen Reinen bestimmt, und damit auf das vollkommen ethische Wesen Gottes hinüberführt. Alle weiteren ethischen Eigenschaften sind dann nur weitere Entwicklungen dieses Grundbegriffs. Deswegen gehen wir von der Heiligkeit aus, und darum überschreiben wir auch dieses ganze 3. Stück, das vom ethischen Wesen Gottes handelt, als das Stück von der Heiligkeit Gottes[1]).

Dass der ATl. Begriff der Heiligkeit kein so ganz leicht zu bestimmender und mit dem jetzigen Sprachgebrauch sich nicht ganz deckender ist, hat man längst erkannt. Die Definitionen der altprotestantischen Dogmatiker sind zum Teil ganz willkürlich, dem biblischen Begriff am nächsten ist die von Quenstedt: summa in Deo puritas, puritatem debitam exigens a creaturis.

---

1) Vgl. aus neuerer Zeit: Achelis, Versuch d. Bedeut. d. Wort. קָדֹשׁ aus d. Gesch. d. göttl. Offenbar. zu best. Stud. u. Krit. 1847, 187 ff. Math. Rupprecht, üb. d. Begr. d. Heiligk. Gottes, ebda. 1849, 684; Diestel, die Heiligkeit Gottes (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, 1 ff., Öhler u. Delitzsch, die Heiligkeit Gottes in Prot. R. E. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgesch. II. (1878), 1—142 (dazu Riehm in Stud. u. Kr. 1880, 175 ff.). H. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch der NTl. Gräcität definiert Heiligkeit = die lautere Reinheit Gottes, die jede Gemeinschaft mit der Welt an und für sich ausschliesst und nur noch ein Verhältnis freier erwählender Liebe offen lässt, in welchem sie sich dann in der Heiligung des Volkes Gottes, der Entsündigung und Erlösung desselben, erweist, also die in der Versöhnung und Erlösung und beziehungsweise im Gericht sich offenbarende Reinheit Gottes.

In der Zeit der Anfänge der bibl. Theologie bestimmte man sie insgemein als die göttliche Erhabenheit, Majestät, Unvergleichkeit (Rationalisten wie Kaiser in bibl. Theol.; Supranaturalisten wie Zachariae bibl. Theol. I, 199 ff., Storr doctrinae christ. pars theor. § 30: divina natura vocatur sancta i. e. sejuncta ab omnibus aliis et incomparabilis). Man hatte damit ein richtiges Moment, aber nicht das Ganze. Umgekehrt behauptet dann Menken (Versuch ein. Anleit. z. Unterr. in d. Wahrh. d. hl. Schrift. 3. Aufl. 1833. S. 60 f.), Heiligkeit sei nicht die unvergleichliche Vortrefflichkeit und Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes, sondern im Gegenteil die sich herablassende Gnade, die sich selbst erniedrigende Liebe Gottes; denn sie werde immer da genannt und gepriesen, wo Thaten nicht der Absonderung von den Menschen, sondern der Herablassung zu ihnen und des Zuthuns zu ihnen gepriesen werden (auch aus Stellen wie Ps. 22, 4. 103, 1 ff.). Und in neuerer Zeit wollte Diestel beweisen, Heiligkeit sei kein Stoffbegriff, sondern nur ein Verhältnisbegriff, ein bloss formaler Begriff, ausdrückend, dass Gott Israel und Israel Gott eigentümlich angehören, also bloss bezeichnend: „für jemand zu seinem Eigentum abgesondert sein". Da er aber so nicht alles unterbringen kann, was über Gottes Heiligkeit gesagt wird, so stellte er als materialen Begriff der Heiligkeit Gottes noch daneben „die Idee des absol. Lebens", was ganz falsch ist. Baudissin kommt ungefähr zu denselben Resultaten wie ich sie längst, seit 30 Jahren, vorgetragen habe, aber von einem anderen Grundbegriff aus.

Zu einer allgemeinen Orientierung kann die längst gemachte Bemerkung dienen, dass auf der vormosaischen Offenbarungsstufe nicht einmal das Wort קָדֹשׁ vorkommt, sondern erst auf der mosaischen (von Ex. 3, 5 an; man hat sogar an den Unterschied von Gen. 35, 2 „reinigt euch" von Ex. 19, 10. Jos. 3, 5 „heiligt euch" erinnert, aber doch wohl ohne Grund, cfr. Hi. 1, 5), und ebenso im N. T. hinwiederum die Benennung Gottes als des Heiligen (1. Ptr. 1, 15 f. Apok. 4, 8. 6, 10. Joh. 17, 11; Mtth. 6, 9) ganz entschieden zurücktritt (von den „heiligen Göttern" spricht auch Eschmunazar) hinter „Vater", „Vater unsers Herrn Jesu Christi". Man kann daraus schon abnehmen, dass die Heiligkeit Gottes gegenüber vom N. T. eine charakteristische Bestimmung des ATl. Gottesbewusstseins ist, also Inhalt und Tendenz von dieser damit zusammenhängen muss. S. m. Comm. zu Jes. 6, 3.

Die Etymologie gibt uns über den Grundsinn des Wortes wenig Aufschluss; das Wort קדשׁ, in sämtlichen semitischen Sprachen gebräuchlich, hat eben in allen nur die Bedeutung heilig, hat immer schon die besondere Beziehung auf die Gottheit, bedeutet im Gegensatz zu חֹל das der Gottheit Geweihte und das Göttliche selbst. Nach Fleischer, Del., Baud. (und vielen Älteren) soll es mit √קדד „abschneiden" zusammenhängen, und also der Grundbegriff in der Absonderung liegen; allein genau ebenso nah liegt חדשׁ neu (hell, schimmernd) und قدا ቀደወ: rein, unvermischt, hell, klar sein; den Assyrern ist das Adiect. quddušu eines der Synonymen, welche Glänzendes, trübungslos Lichtes ausdrücken (Zimmern, babyl. Busspsalm. 1885, 37 f.). Der Gegensatz dazu ist im Hebr. nicht טָמֵא unrein (opp. טָהוֹר), sondern חֹל lose, ungebunden, dem gemeinen Gebrauch überlassen und חָנֵף profan. In sämtlichen semit. Sprachen ist aber קדשׁ schon das Wort für „Gott geweiht". Demnach wäre sein sinnlicher Grundbegriff: rein oder neu, d. h. noch ungebraucht, mit anderen noch nicht vermischt, ins Gemeine und Gewöhnliche noch nicht herabgezogen, vom Gemeinen fern, über alles Gemeine erhaben. Schon daraus ist aber klar, dass es keineswegs bloss ein Verhältnisbegriff ist; das wäre es wohl, wenn es nichts weiter aussagte, als „abgesondert" überhaupt, und die Bestimmung: von was abgesondert? nicht darin läge. Aber „vom Gemeinen, Unlauteren abgesondert, unentweiht", darin liegt schon seine sehr positive Bestimmung, wenn gleich zuzugeben ist, dass der Begriff von Hause aus mehr negativ abwehrend als positiv ist, immer einen Gegensatz in sich schliesst. Wie hiernach das Wort sich schickt, gebraucht zu werden von allem (Sachen und Personen), was dem Gebrauch der Gottheit vorbehalten ist, das ist von selbst deutlich; das geht so weit, dass sogar eine der heidnischen Gottheit geweihte Tempelhure zwar nicht קדשׁ aber קָדֵשׁ heisst[1]).

a) Von Gott gesagt aber bezeichnet es ihn hiernach zunächst als den von allem Gewöhnlichen, Alltäglichen, Gemeinen, Weltlichen, Fernen oder Abgesonderten, darüber Erhabenen. Und es ist unbestreitbar, dass dieses Moment der Erhabenheit, Unvergleichlichkeit, Einzigkeit, Abgezogenheit von allem Endlichen, der Herrlichkeit und Majestät, im Begriff des Heiligen liegt (§ 26,a),

---

1) W. Lotz, Gesch. u. Offenb. im A. T. 166: heilig ist im A. T. noch kein rein sittlicher Begriff. Auch physisch rein (und unrein), geweiht (und gemein) liegt noch darin: Absonderung von allem Unreinen und Gemeinen.

nicht bloss von den Hebräern immer noch durchgefühlt wurde, sondern im Sprachgebrauch noch deutlich durchherrschte. Gleich das erstemal, wo es von Gott vorkommt, Ex. 15, 11 wer ist wie Du unter den Göttern, Jahwe, wer wie Du herrlich in Heiligkeit, furchtbar zu preisen, Wunder thuend? ist es gewiss auch seine Unvergleichlichkeit, Ehrwürdigkeit, Einzigkeit, die ausgedrückt werden soll; 1. Sam. 2, 2 אֵין קָדֹשׁ כַּיי׳ כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ ist er als der Einzige der Heilige; Jes. 5, 16 (da wird Gott hoch durch Gericht und der Heilige geheiligt durch Gerechtigkeit) entsprechen sich heilig und erhaben; Hab. 3, 3 kommt der Heilige in der ganzen Herrlichkeit seines Wesens vom Gebirge Paran's her; Jes. 40, 25. 26 ist der Unvergleichliche und Erhabene der Heilige; Jes. 57, 15 heisst er der Erhabene und Ewige in der Höhe Wohnende, der Heilige, heilig Wohnende; in dem Haupt-Ps. über die Heiligkeit Gottes, Ps. 99, wird er V. 1—3 als der Grosse, Furchtbare, Erhabene gepriesen; wiederholt 111, 9. Vgl. noch das Verhältnis zwischen Gen. 28, 17 (מַה נּוֹרָא dieser Ort!) und Ex. 3, 5 (dieser Ort ist אדמתְ קדש), sowie zwischen Ps. 29, 9 (in seinem Heiligtum ruft alles כָּבוֹד) und Jes. 6, 3 (קָדוֹשׁ); sich heiligen = sich verherrlichen (von Gott gesagt) Ez. 38, 23; aber auch Jes. 3, 8, wo עֵינֵי כְבוֹדוֹ durch Sünde gereizt werden, also כָּבוֹד ethisch gefasst, etwa = קֹדֶשׁ ist. Allein dieser Begriff reicht nicht aus, nicht einmal in den genannten Stellen, geschweige in den vielen andern.

b) Ist Gott der über alles Gemeine und Endliche Erhabene, dann ist er ja sicher auch der über alles Unvollkommene, Böse, Sündliche, Krankhafte, Verderbte Erhabene; und damit kommt das ethische Moment herein. Dass das darin liegen muss, ergibt sich schon aus der Forderung: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev. 19, 2. 20, 7. 8 u. s.). Die endliche Beschränktheit abzustreifen, kann man im Ernst von Menschen nicht verlangen, wohl aber vom Bösen, vom Unreinen sich unbefleckt zu erhalten. Num. 20, 13 beim Haderwasser erweist sich Gott als der Heilige, teils indem er durch seine Allmacht Wasser aus dem Felsen schafft, teils indem er die Murrenden straft (ethisch); Jes. 5, 16 erweist sich Gott als der Heilige durch Gericht und Gerechtigkeit, ebenso 1. Sam. 6, 20 und Ez. 28, 22. 25; Jes. 6, 5—7 empfindet Jes. vor dem 3 mal Heiligen seine Unreinheit und Sünde, und muss erst von dieser gereinigt werden, ehe er vor ihm stehen kann; Ez. 36, 22—27 heisst es, dass das Volk durch seine Sünde den heiligen

Namen Gottes entweiht habe. Wir können demnach mit gutem Recht sagen: nicht bloss die metaphysische Vollkommenheit (die wir § 26 nach ihrem einzelnen Momenten entwickelt haben), sondern auch die ethische Vollkommenheit, wenn auch mehr negativ gedacht als Unentweihtheit von allem Unvollkommenen und Bösen, liegt wesentlich mit in diesem Begriff. Und wir sind demnach im Recht, zu sagen, es ist nichts als Entwicklung dieser in der Heiligkeit liegenden Seite des Gottesbegriffs, wenn er so oft dargestellt wird als der, welcher alles Böse hasst, von sich abstösst, fernethut, z. B. Ps. 11, 5. 5, 5—7. Am. 5, 21. 6, 8. Hos. 9, 15. Jes. 1, 14. Prov. 6, 16—19, oder noch stärker verabscheut z. B. Prov. 15, 26. 29. 3, 32, worin der Gegensatz von selbst liegt, dass er das Recht liebt Ps. 11, 7. 99, 3, oder nur der Rechtschaffene ihm nahen darf (z. B. Ps. 15. Jes 33, 14 ff.). Und wesentlich desselben Sinnes ist es, nur schon mehr positiv gewendet, wenn er als der Reine dargestellt wird, zu rein von Augen, um Böses ansehen zu können Hab. 1, 13, so rein, dass selbst das reinste Kreatürliche, selbst Engel, selbst Himmel, selbst Gestirne vor ihm unrein sind Hi. 15, 14—16. 25, 4—6, daher auch der Heilige und das Licht miteinander wechseln Jes. 10, 17. So ist auch das Volk bei Jes. heilig erst dann, wenn es von Sünde und Unrecht gereinigt ist (Jes. 4, 3. 6, 13). Hiernach ist in der Heiligkeit wesentlich auch die ethische Vollkommenheit enthalten, welche sich selbst als solche bewahrt, jeder Trübung durch Unreines unzugänglich, jede Gemeinschaft mit Bösem, Unvollkommenem, Krankhaftem und Verderbtem abwehrend, ausschliessend.

c) Aber auch damit ist der Begriff noch nicht erschöpft. Aus dem Begriff eines lebendig wirkenden Gottes folgt es, dass er diese Heiligkeit nicht als tote ruhende Eigenschaft haben kann, sondern nur als eine sich äussernde, im Thun sich erweisende. Eine Heiligkeit, welche das ihr widersprechende Unreine, Böse vielfach neben sich bestehen liesse, wäre eben keine göttliche Heiligkeit, keine Überlegenheit über ihren Gegensatz. Vielmehr wie die Erhabenheit (§ 26) Gottes in fortwährendem machtvollem Wirken sich bethätigt, so muss auch die Heiligkeit sich als die über ihren Gegensatz übermächtige erweisen. Dies folgt schon aus dem Begriff; aber so ist die Sache im A. T. auch immer dargestellt. Der Israelit weiss von Gottes Heiligkeit nur, weil sie sich ihm in der Offenbarung an Israel erwiesen

hat, weiss von Gott als קָדֹשׁ nur, sofern er sein מְקַדֵּשׁ sein Heiligender ist, seine Heiligkeit gegen alles Unreine und Böse erweist.

Seine Heiligkeit ist also nicht blosse Unantastbarkeit oder Selbstbewahrung in seiner vollkommnen Reinheit, sondern zugleich Selbsterschliessung zur Hemmung und Bekämpfung des Bösen und Ausbreitung seiner eignen vollkommnen Reinheit und Güte, eine Offenbarungseigenschaft, Grund und Prinzip der ganzen sogenannten speziellen Offenbarung, Grund aller Heilsoffenbarung, Grund somit auch der Bundschliessung, welche ja eben die Erbauung eines Reichs des Guten zu ihrem letzten Zweck hat. Und hiermit kommt das Moment zur Geltung, das Menken nur zu einseitig betont hat. Alles was Gott vom ethischen Wesen erschlossen hat, Zorn, Rache, gerechtstrafender Feuereifer, sein gesetzgebendes Wort, seine Gnade, Liebe, Barmherzigkeit, Alles ist nur die Erweisung einer und derselben Grundmacht in ihm, nämlich die Geltendmachung seiner ethischen Reinheit und Vollkommenheit im Kampf gegen alles ihm und seiner Heiligkeit Widerstrebende, sie Antastende, und hat zum Zweck die Erbauung eines Reichs des Reinen und Guten. Seit dem Mosebund mit Israel und durch das, was er in demselben kund gethan hat, kennt man ihn in Israel als den Heiligen. Durch strafende Gerechtigkeit thut Gott seine Heiligkeit kund Jes. 5, 17 und durch seine Rettungsthaten Jes. 52, 10. Ps. 22, 4 f. 98, 1—3, besonders Ps. 99, 4—9, wo die Gesetzgebung, prophetische Offenbarung, Gebetserhörung, Sündenverzeihung und Sündenbestrafung auf seinen heiligen Namen zurückgeführt ist, und Ps. 103, wo alle die Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Huld, Treue, Langmut in seinem heiligen Namen (V. 1) zusammengefasst wird, wie schon Hos. 11, 8. 9.

Da nun aber weiter in dem Begriff des Heiligen immer der Gegensatz gegen das Böse die Hauptsache ist, und dieses negative Moment immer darin vorherrscht über das positive der sittlichen Vollkommenheit, so wird auch klar, warum gerade auf der mosaischen Offenbarungsstufe die Heiligkeit Gottes so bestimmt und so einzig hervortritt. Die negative Thätigkeit der Bekämpfung der Sünde und des Lebens der Sünde herrscht ja auf dieser Stufe noch vor über das positive der Selbstmitteilung neuen göttlichen Lebens. Erst wo das Böse prinzipiell nicht bloss bekämpft wird, sondern überwunden ist, und die volle Selbstmitteilung Gottes eintreten kann, da kulminiert die Offenbarung Gottes im Begriff

Gottes als der Liebe und des Vaters. In Israel aber gilt es erst, dem Leben der Sünde entgegen zu arbeiten; darum nimmt der heilige Gott es aus den Völkern heraus Lev. 20, 26 und bestimmt es dazu, ein heiliges Volk zu werden Ex. 19, 6, und ist er in der Mitte Israels sein Heiliger Hos. 11, 9 oder wie Jes. das in einen Namen zusammenfasst (§ 23, d): der Heilige Israels = der in und durch und an Israel sich als den Heiligen erweist und von ihm heilig gehalten sein will. Alles aber, was sonst heilig ist und heisst an Sachen, Orten, Zeiten, Personen, das ist und heisst nur so, nicht weil es an und für sich heilig wäre (denn nichts Kreatürliches, Endliches und eben damit Unvollkommnes ist an und für sich heilig), sondern nur um seiner Beziehung auf den heiligen Gott willen, näher, weil dieser es in seine Beziehung zu sich gesetzt, aus der Sphäre des Unheiligen herausnehmend es sich zugeeignet hat.

§ 28. Zorn und Gnade Gottes.

Die in der Idee Gottes als des Heiligen beisammen liegenden Grundrichtungen seines ethischen Wesens, nach deren einer er sich allem Bösen entgegensetzt, es von sich und aus dem Bereich seines göttlichen Lebens ab- und ausschliesst und seiner Nichtigkeit anheim gibt, nach deren andrer aber er seine eigene Vollkommenheit aufschliesst, mitteilt und seine Geschöpfe immer wieder in die Gemeinschaft derselben aufnimmt, werden auseinander gehalten als Zorn, Eifer und Rache Gottes einerseits, als Gnade, Barmherzigkeit und Langmut andererseits. Das ist diejenige Entfaltung der göttlichen Heiligkeit, welche historisch zunächst hervorgetreten ist, nach Massgabe der Grundstellen, die hier in Betracht kommen Ex. 20, 5. 6 (Dt. 5, 9. 10): ich Jahwe dein Gott bin ein eifriger Gott, heimsuchend die Übertretung der Väter an den Söhnen bis ins 3. und 4. Glied, an denen die mich hassen, Huld übend gegen Tausende, bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten, und Ex. 34, 6. 7: Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, Huld bewahrend an Tausenden, Übertretung und Missethat und Sünde vergebend, aber ungestraft lässt er nichts, heimsuchend die Schuld der Väter an Söhnen und Söhnessöhnen, am 3. und 4. Glied; vgl. Num. 14, 18.

a) Gott der Heilige stösst alles Böse von sich ab, hält es von sich fern; das wird oft so ausgedrückt: Gott hasst das Böse (§ 27, c).

Dasselbe kann auch ausgedrückt werden durch den Eifer Gottes קִנְאָה; Gott ein eifriger קַנָּא oder קַנּוֹא. Der Begriff des Eifers ist aber ein weiterer: Eifer oder Eifersucht Gottes besagt, dass er nichts, was seiner Gottes-Majestät, seiner Einzigkeit, Heiligkeit nahe tritt, ihr sich widersetzt, duldet, vielmehr mit der ganzen Energie seines Wesens und Willens für die Erhaltung seiner Unantastbarkeit in die Schranken tritt, sie wahrt, also Eifer ist zunächst die Energie der Selbstbewahrung Gottes. Von da aus kann Eifer Gottes auch sein der Eifer für seine Ehre, näher für das Werk, das Heilswerk, das er angefangen hat, in das er seine Ehre gesetzt hat, und das er darum hinausführen muss trotz aller Hindernisse, weil er sonst sich von einem andern überwinden liesse oder (Jes. 48, 11) seine Ehre einem andern geben würde; in diesem Sinn sprechen die Propheten später von dem Eifer Gottes Jes. 9, 6. 37, 32; Ez. 39, 25.

Und sofern Israel eben Gegenstand und Mittel dieses Heilswerkes ist, so wird der Eifer auch Eifer für (לְ) sein Volk, Eifersucht der Liebe oder Liebeseifer, welcher das Volk, den Gegenstand seiner Liebe, nicht antasten lässt, sondern energisch für es eintritt (Jo. 2, 18. Jes. 63, 15. Zach. 1, 14. 8, 2). Allein da eben doch seine Heiligkeit, Majestät und Ehre zumeist dadurch angetastet wird, dass die, die ihn heilig halten sollen, ihm die schuldige Ehre nicht geben, indem sie seine Gebote nicht halten, oder gar ihn mit einem andern Gott vertauschen, so wird in den allermeisten und zugleich ältesten Stellen der Zorneseifer genannt, mit welchem er strafend und vernichtend gegen sie einschreitet, überhaupt also die auf Aufhebung des Widergöttlichen, Bösen gerichtete Energie seiner Heiligkeit; Ex. 20, 5. 34, 14. Num. 25, 11. Dt. 4, 24. 6, 15. Jos. 24, 19; Zeph. 1, 18; Ez. 5, 13. 16, 42. 23, 25; auch gegenüber von den Heiden, welche seinem Reichsplan entgegengesetzte Zwecke verfolgen Neh. 1, 2. Zeph. 3, 8; Ez. 36, 5. 6. 38, 19; Jes. 42, 13. 59, 17; denn durch Abfall und Sünde eben reizt man ihn zum Eifer (קִנֵּא, הִקְנִיא) Dt. 32, 16. 21. In vielen dieser Stellen ist der Eifer zusammen genannt oder verbunden mit dem göttlichen Zorn, und Jahwe wird z. B. Dt. 4, 24 als der Eifernde ein fressendes Feuer genannt (אֵשׁ אֹכְלָה), alles ihm in den Weg kommende verzehrend. Der heilige Gott, ein Licht, wird gegenüber von dem ihm Widerstrebenden zu einem versengenden Feuer Jes. 10, 17.

Dieses Bild vom verzehrenden Feuer liegt nun auch der so überaus häufigen Darstellung Gottes als des zürnenden zu Grunde. Der Zorn, auch des Menschen, ist in der Anschauung des alten Volks eine im Innern kochende Hitze, Feuer: חֵמָה, חָרוֹן; um so näher lag das Bild vom Feuer auch für Gott; oder ein Schnauben, Zornhauch, אַף, רוּחַ; oder ein Überschäumen, Überwallen זַעַם, עֶבְרָה oder ein Losbrechen קֶצֶף. Der Zorn ruht auf der Irritabilität des Geistes, ist die Empörung seines innersten Wesens gegen etwas ihm Widersprechendes oder Widerstrebendes; losbrechend verzehrt, vernichtet er dasselbe; es ist dieser Zorn dasselbe, was wir mit weniger sinnlich kräftiger Sprache die Strafgerechtigkeit Gottes nennen. Von dem Entflammen dieses Zorns wider alles Böse und Ungöttliche ist, zumal seit Mose, so oft und viel im A. T. die Rede, dass ich besondre Belegstellen dazu nicht anzuführen brauche, obgleich A sich ziemlich davor hütet. Endlich ist in gleichem Sinn auch oft genug von Gott dem Rächenden (נֹקֵם) und seiner Rache (נָקָם, נְקָמָה) die Rede, z. B. Neh. 1, 2, worin noch bestimmter das Böse als Feindschaft gegen Gott, Beleidigung Gottes, und daher die Wahrung der Heiligkeit als Bestrafung der Feindschaft angeschaut ist. Der eigentliche Sinn aber aller dieser von menschlichen *πάθη* hergenommenen Bezeichnungen der auf Aufhebung des Widergöttlichen gerichteten Heiligkeit Gottes ist deutlich in den Stellen, wo dieses Thun weniger bildlich als ein Bestrafen der Sünde (פָּקַד עַל) dargestellt ist.

Es könnte nun auffallend erscheinen, dass diese ganze auf Vernichtung des Bösen gerichtete Thätigkeit Gottes fast mit lauter von den menschlichen *πάθη* hergenommenen Bezeichnungen ausgedrückt wird, und man hat ja das auch dem A. T. schon viel zum Vorwurf gemacht, eine Gottes unwürdige Vorstellung darin gefunden. Viele im Volk stellten Gott sicher auch so vor und von den furchtbaren Ausbrüchen des Gotteszorns wusste man viel zu erzählen (siehe nachher). Allein im Grunde spricht sich darin nur die grosse Lebendigkeit oder Kräftigkeit des israel. Gottesbewusstseins aus: ein Gott, der nicht hassen, zürnen und eifern kann, wäre ein unlebendiger Gott, ein Götze. Während aber beim Menschen alle Affekte fast notwendig etwas Sündliches mit sich führen, so ist dies bei Gott, dem Heiligen und Reinen, etwas andres; an den Aussprüchen über Gottes unvergleichliche Reinheit haben eben diese anthropopathischen Darstellungen ihr beständiges

Korrektiv; beim Heiligen waltet nicht blinde Leidenschaft; ausdrücklich wird Zorn als blinde Hitze oder Leidenschaft ihm abgesprochen Hos. 11, 9; seine Heiligkeit und speziell seine Gerechtigkeit (s. unten) ist der Zaun seines Zorns; zelat et securus est, irascitur et tranquillus est (Aug).

Ebenso wenig dürfen wir in diesen Prädikaten das eigentliche Wesen Gottes finden, wie man seit Marcion so oft von einem zornigen Judengott gesprochen hat; nirgends sind sie stehende Prädikate oder Namen. Nirgends lesen wir: „der Zornige Israels“ wie „der Heilige Israels“. Ps. 7, 12 „ein gerechter Richter ist Gott und ein Gott, der jeden Tag zürnt“ ist schon nach dem folgenden Glied nur so zu verstehen, dass Gott als der Gerechte nie ruht, seine Thätigkeit einstellt, sondern sein Strafamt fortwährend, ununterbrochen übt; sein stehendes Prädikat ist die Heiligkeit, die auf solche Weise ihre Kräftigkeit äussert, die aber eben so kräftig auf der andern Seite in seiner Liebe sich kund thut; wir werden bald weiter sehen, dass seine Gnade und Liebe schon im A. T. überall über seinen Zorn übergreifend dargestellt ist, als das einhellig Leitende in ihm. Ja er bekümmert sich, dass er strafen muss Gen. 6, 6.

Wichtiger und begründeter ist ein anderer Einwand, den man hier machen kann und gemacht hat. In den mosaischen Grundstellen Ex. 20, 5. Dt. 5, 9. Ex. 34, 7. Num. 14, 18 (frei wiederholt Jer. 32, 18) wird ausgesprochen, dass der eifrige Gott die Missethat der Väter an den Söhnen noch heimsuche im 3. und 4. Glied. Daran mag man sich vom Standpunkt einer geläuterten Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit stossen. Gewöhnlich sucht man die Schwierigkeit dadurch wegzuräumen, dass man sagt, in dem beigesetzten לְשֹׂנְאָי sei schon die Einschränkung gegeben, dass nämlich solche Strafe der Schuld der Väter an den Söhnen nur vollzogen werde, wenn auch die Söhne wie die Väter Gott hassen (so schon Targ., noch Hengst und Keil).

Das ist nicht richtig; das לְשֹׂנְאָי bezieht sich nicht auf die Söhne, sondern auf die Väter. Wie matt und selbstverständlich wäre es auch, dass Gott auch die Söhne straft, wie die Väter, wenn sie selbst schuldig sind! Ausserdem steht in Ex. 34, 7; Num. 14, 18; Jer. 32, 18 jener Zusatz gar nicht. Es wird dabei bleiben, dass hier der Feuereifer der verletzten Heiligkeit als ein so gewaltig brennender hingestellt wird, dass er ganze Häuser wegrafft um der Schuld des Hauptes willen, nachwirkt, nachbrennt

noch in die 4. Generation hinein: so allein entspricht es auch dem Zweck dieses Ausspruchs in seinem ganzen Zusammenhang, nämlich den gewaltigen Ernst des sündenverzehrenden Zornfeuers einzuschärfen. Sachlich lässt sich nichts dagegen einwenden; wie oft weist die Erfahrung es noch nach, dass unter einer Schuld der Väter noch Kinder und Enkel zu leiden haben, dass es wie ein Fluch auf einem Geschlecht liegt! Wie oft haben thatsächlich heute noch Nachkommen unter der Schuld der Vorfahren zu leiden! und so wird z. B. die Strafe des Exils wiederholt von der angehäuften Schuld verschiedener Generationen abgeleitet (u. a. Lev. 26, 39), so der Untergang des Hauses Jerobeams von den Sünden Jerobeams 1. Reg. 14, 10. 17; selbst gegenüber von einem heidnischen König wird das geltend gemacht Jes. 14, 21. Vgl. auch die griechische Tragödie und Cic. d. nat. Deor. 3, 38 (90); K. L. F. Mezger, Hilfsbuch f. d. Rel. Unt. 3, 73.

Im hohen Altertum, wo das ganze Haus sich noch mehr als jetzt als ein unter einem Haupt verbundenes Ganze fühlte, wo auch grössere Gemeinschaften hinwiederum in diesem Verband solidarischer Haftbarkeit mit einander standen, wo selbst ganz Israel wie ein grosses Haus mit gemeinschaftlicher Verantwortlichkeit für alle Vorkommnisse sich fühlte (s. Jos. 7, 24 Achan), hatte eine solche Lehre noch gar nichts Anstössiges; ja die Furcht vor einem solchen massenvertilgenden dunklen Gotteszorn war im Volke Israel sehr verbreitet und ganz geläufig (wie ähnlich in andern Völkern) und wird oft genug vorausgesetzt, Ex. 30, 12; Lev. 10, 6; Num. 1, 53; Jos. 7; 2. Sam. 21 u. 24; über einzelne Familien 1. Sam. 2, 30—36. II. 3, 29. 2. Reg. 5, 27. Allein es kamen andre Zeiten und damit andre Erkenntnisse: Zeiten, wo das Individuum sich mehr in seiner Bedeutung gegenüber der Gemeinschaft erkannte, Zeiten auch wo man nach geläuterteren Begriffen von Gerechtigkeit ungerecht fand, dass einer sollte für die Schuld des andern getötet werden (vgl. in der menschlichen Rechtspflege Dt. 24, 16; 2. Reg. 14, 6), und wo man von seiten des Unglaubens Gott Vorwürfe daraus machte, dass er nicht nach dem Recht handle, selbst ein Sprichwort machte: die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne davon stumpf geworden Jer. 31, 29. 30; Ez. 18, 2 ff.

Wo das alte Wort in dieser Weise missverstanden und zur Beförderung der sittlichen Erschlaffung oder Gleichgültigkeit ver-

dreht wurde, da war die Prophetie sofort bei der Hand, solche falsche Gedanken von Gott zurückzuweisen und geltend zu machen, dass jeder nur für seine persönliche Schuld und Sünde gestraft werde und Gottes Gerechtigkeit sich streng nach dem Thun des Einzelnen richte. (ibid.; Ez. 18 handelt in ganz starrer Weise davon). Auch schon das Abraham-Gespräch mit Gott Gen. 18, 23 ff setzt voraus, dass Unschuldige mit Schuldigen wegzuraffen keine Gerechtigkeit sei, bei C; und bei B Gen. 20, 4: הֲגוֹי גַּם צַדִּיק תַּהֲרֹג; ebenso Dt. 7, 10 (absichtlich das alte Wort dahin restringierend, dass Gott nie die Strafe für die Kinder aufschiebt, ohne die Väter selbst zu treffen).

Damit wird aber die altmosaische Lehre nicht aufgehoben (vgl. Jer. 32, 18, wo Jeremia sie festhält); sie bleibt in ihrer vollen Wahrheit stehen, wohl aber wird sie dadurch erläutert und gegen Missverständnisse verteidigt, indem gesagt wird, dass solche Massengerichte, wo sie eintreten, für die Väter unter allen Umständen Strafe sind, aber für die Nachkommen nur dann, wenn sie in den Fusstapfen der Väter wandeln, ihrer Schuld sich teilhaftig machen; im anderen Fall aber für sie nicht eine Strafe wie für ihre Väter. Was sie dann für sie seien, das ist damit noch nicht enthüllt. Darüber wird an einem andern Ort weiter die Rede sein in der Lehre von der Bedeutung des Übels.

b) Dem Zorn und Eifer gegenüber steht als die andere Seite in Gott dem Heiligen seine חֶסֶד seine Huld (√חָסַד geneigt sein, entwickelt: abgeneigt sein, arab. حَسَدَ beneiden, aram. ܚܣܕ hassen, beschimpfen, auch hebräisch חֶסֶד Vorwurf, Schimpf, Schande Lev. 20, 17; Prov. 14, 34; 25, 10 חִסֵּד; aber im Hebräischen gewöhnlich zugeneigt sein, also חֶסֶד =) Zuneigung, Geneigtheit, Gunst, Zuthätigkeit, Huld, Güte. Das Wort wird gebraucht sowohl von dem Verhalten des Menschen zu Menschen (= Freundlichkeit, Liebe, Gunst) und zu Gott (= Anhänglichkeit, Frömmigkeit, pietas), als auch von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen, und dann ist es die allgemeinste Bezeichnung für die Zugewandtheit Gottes zum Menschen, seine Zuthätigkeit, herablassende Zuthätigkeit עֲנָוָה, wie es einmal heisst Ps. 18, 36, in sich schliessend sowohl die Güte (benignitas) als Gnade und Barmherzigkeit und Liebe (schon Ex. 20, 6. 34, 6. 7). Ein engerer Begriff als חֶסֶד ist חֵן Gnade, חַנּוּן gnädig; es ist die Bezogenheit des חֶסֶד auf den,

welcher denselben nicht verdient, seiner unwürdig ist: Gnade als Zuthätigkeit gegen den Unwürdigen, den Sünder; wogegen רַחֲמִים (Eingeweide, Gemüt, dann Mitleid, Erbarmen) und רַחוּם barmherzig den חֶסֶד Gottes bezeichnet bezogen auf die Hilfsbedürftigkeit, den leidenden, unglücklichen Zustand der persönlichen Geschöpfe (damit wechselt Hos. 11, 8 נִחֻמִים Mitleidsgefühle).

Die Huld oder Geneigtheit Gottes ist nun an sich nichts anderes, als das ethische Wesen der Heiligkeit Gottes, sofern sie sich aufschliesst, die positive Seite der göttlichen Heiligkeit, (wenn man Zorn die negative nennt), also das Prinzip der ganzen Offenbarung, auch der allgemeinen Offenbarung, der Schöpfung und Erhaltung der Welt; alles was ist und lebt, verdankt ihr sein Dasein. Auch nach dieser Richtung hin ist dieselbe weiter dem ATl. Volk sehr wohl zum Bewusstsein gekommen, wie der nächste Paragraph zeigen wird. Zunächst aber ist diese Huld samt der Gnade und Barmherzigkeit den Israeliten zum Bewusstsein gebracht an und in Gottes spezieller Heilsthätigkeit an Israel. Wie die ganze Existenz der jetzigen in Sünde geratenen Menschheit zuletzt nur auf der Gnade und Barmherzigkeit Gottes ruht Gen. 6, 8. 8, 21 f. 9, 9—17, auf einem Gnadenbund, den er in Noah mit ihr eingegangen Jes. 54, 9. 10, wie z. B. Jakob bekennen musste: zu gering bin ich aller der Hulderweisungen und der Treue, die du an deinem Knechte geübt hast Gen. 32, 11 (vgl. 24, 12. 27. 33, 5. 11. 43, 29), so hat Gott aus lauter Huld das Hilfsgeschrei der in Ägypten seufzenden Israeliten erhört Ex. 3, 7 ff., hat durch seinen חֶסֶד sie erlöst Ex. 15, 13, sie gar zu einem Sohn angenommen Ex. 4, 22. 23, also sie in ein besonderes Liebesverhältnis aufgenommen; denn er ist gnädig, wem er will und erbarmt sich, wessen er will Ex. 33, 19 (s. über die Bedeutung dieses Worts Ew., ATl. Theol. II. 121). Und wie er aus Gnade das Verhältnis mit Israel einging, so will er auch, dass der Israelit dieselbe Huld und Gnade wieder gegen Menschen übe z. B. Ex. 22, 26. Aber seine vollste eklatanteste Bethätigung hat dieses huldreiche Wesen Gottes darin, dass er auch nach geschlossenem Bund das bundesuntreu gewordene Volk wieder in seine Gnade und sein Erbarmen aufnimmt, Ex. 32—34, so dass die ganze Fortexistenz des Bundes nicht mehr allein auf seinem חֶסֶד, sondern speziell auf seiner Gnade und Barmherzigkeit ruht, so dass rückblickend auf die ganze Geschichte das Volk anerkennen muss, es habe nur der un-

erschöpflichen Barmherzigkeit Gottes es zu verdanken, dass es nicht gar aus sei Thren. 3, 22; Neh. 9, 31, vergl. die Übersicht über die Geschichte Ps. 106, 6—46. Tief haben sich jene altmosaischen Sprüche darüber dem Volk eingeprägt, und sie hallen später immer wieder Jo. 2, 13; Jon. 4, 2; Ps. 86, 15. 103, 8. 145, 8; Neh. 9, 17.

Ihre schönste Erweisung ist die Sündenvergebung, und als der Gnädige hat er darum in seiner Bundesanstalt besondere Gnadenmittel verordnet, durch die man die Vergebung erlangte; an Gottes Huld, Gnade und Barmherzigkeit wenden sich darum alle, die Sündenvergebung brauchen und in Not sind, in ihren Gebeten (Geschichtsbb., Psalmen); sie bieten die, welche zu Busse und Bekehrung einladen, dem Volke an Jo. 2, 13; 2. Chr. 30, 9; auf sie hauptsächlich gründen die Propheten ihre Hoffnungen bezüglich des kommenden neuen Heils, z. B. Mich. 7, 18—20. Die schönste Beschreibung aller der unzähligen Wohlthaten, mit welchen Gott vermöge dieser seiner Eigenschaft den Israeliten überhäuft, gibt Ps. 103. Und darüber wie Gott gerade in Anbetracht der Schwachheit und Hinfälligkeit der menschlichen Natur mit dem Menschen so gerne diese Huld und Gnade übt, vgl. Jes. 57, 16; Ps. 103, 14—16. 78, 39. 89, 48.

c) Hier handelt es sich zunächst nur noch um das Verhältnis dieser Eigenschaft zu Zorn und Eifer Gottes. Auf dieses Verhältnis bezieht sich zunächst der Ausdruck L a n g m u t, G e d u l d הַאֲרִיךְ נַפְשׁוֹ Jes. 48, 9; geduldig אֶרֶךְ אַפַּיִם (st. c. von אָרֵךְ), Jer. 15, 15; vgl. auch Ex. 34, 6; Num. 14, 18; Nah. 1, 3; Ps. 86, 15; 145, 8; Jon. 4, 2. Es wird damit gesagt, dass Gott, wenn durch die Sünde des Menschen seine Heiligkeit angetastet, sein Eifer gereizt wird, nicht sofort seinen Zorn loslässt, sondern ihn zurückhält הִרְבָּה לְהָשִׁיב אַפּוֹ וְלֹא יָעִיר כָּל־חֲמָתוֹ Ps. 78, 38; Prov. 24, 18; (wogegen Hi. 9, 13 sagt: Gott hält seinen einmal entfesselten Zorn nicht zurück); also schonend auch die ihm angethane Beleidigung trägt, um den Menschen Zeit zur Besserung zu lassen Zeph. 3, 7; und um seines eignen heiligen Namens willen Jes. 48, 9; Ungeduld Gottes (קצר רוחו), als nicht in seinem Wesen liegend, wird zurückgewiesen Mi. 2, 7.

Liegt aber schon hierin, dass eben sein Zorn nicht ein blinder, sondern durch Heilszwecke geleiteter ist, so wird nun weiter auch von Anfang an erkannt und gelehrt, dass in Gott die Barmherzigkeit und Gnade immer die über den Zorn übergreifende, über-

mächtige ist, also doch zuletzt der eigentliche Grund in der Huld und Güte Gottes. Das liegt schon in den alten Mosesprüchen: Ex. 20, 5. 6, Sünde straft er noch am 3. und 4. Glied, aber Huld übt er an tausend (nämlich Geschlechtern; dass so zu erklären ist, beweist Dt. 7, 9; ein Beispiel David und sein Geschlecht); und hinwiederum Ex. 34, 6. 7 ist seine Huld seinem Zorn vorangestellt und dreifach reichlich beschrieben gegenüber von seinem Zorn; und so wird ja auch in der Mustererzählung Ex. 32—34 ausgeführt, wie auf Fürbitte Moses seine Barmherzigkeit die Oberhand gewann über seinen Zorn, der das Volk ganz vernichten wollte (Ex. 32, 10). Um weniger Gerechter willen übt er noch Schonung gegen eine ganze Masse, die von Rechts wegen seinem Zorn verfallen ist Gen. 18, 23 ff. Jer. 5, 1 ff. Wohl entbrennt leicht sein Zorn Ps. 2, 12 und kann der Mensch diesen Zorn nicht genug fürchten Ps. 90, 11; wohl gibt es einen Zorn (durch schwere allgemeine Sünde), der lange fortbrennt Jer. 17, 4; der wie Wasser so reichlich ausgeschüttet wird über einen Hos. 5, 10; brennt bis in die unterste Hölle Dt. 32, 22; der nach dem ersten Brand immer wieder sich entzündet Jes. 9, 11; der nicht nachlässt, bis er alles ausgerichtet, was Gott im Sinn hat Jer. 23, 20. 30, 24; der kein Ende nehmen zu wollen scheint Ps. 74, 1. 85, 6, dass Gott seine Gnade vergessen und seine Barmherzigkeit in den Zorn verschlossen zu haben scheint Ps. 77, 10; — aber dennoch heisst es: er ist barmherzig, hält seinen Zorn nicht ewiglich an Mi. 7, 18; huldreich bin ich, halte den Zorn nicht auf ewig an Jer. 3, 12; Jes. 57, 16; Ps. 103, 9; verwirft nicht auf ewig Thren. 3, 31: und jeder Fromme darf es erfahren, dass einen Augenblick lang währt sein Zorn, aber ein Leben lang sein Wohlgefallen Ps. 30, 6; und darf Israel selbst im Zustand seiner längsten Verstossung das Wort hören: in Zornesüberwallung habe ich einen Augenblick mein Angesicht vor dir verborgen, aber mit ewiger Huld erbarme ich mich dein Jes. 54, 8. 60, 10. So ist in Gottes Hand zu fallen immer noch besser als in der Menschen Hand zu fallen, weil Gottes Barmherzigkeit viel ist 2. Sam. 24, 14. Seinem vollen Zorn lässt er nicht den Lauf, weil er der Heilige ist Hos. 11, 9 (d. h. weil derselbe immer durch seine Huld gemässigt ist), und so bittet auch der Mensch, Gott möge ihn mit Mass oder gnädig züchtigen, nicht in seinem vollen Zorn Ps. 6, 2. Jer. 10, 24 oder er möchte im Zürnen ans Erbarmen gedenken Hab. 3, 2; den beschlossenen

oder schon verhängten Zorn nimmt er leicht wieder zurück, wenn Sinnesänderung erfolgt, auf Bitte und Fürbitte hin Jo. 2, 13. Am. 7, 3. 6. Jer. 18, 7—10. Denn Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern, dass er umkehre und lebe Ez. 18, 23. 33, 11, und es gibt Fälle genug, wo nicht der Zorn, wohl aber die Gnade und Erbarmung das zu stande bringt, was der letzte Zweck ist, die Gottesfurcht Jer. 57, 17. 18. Ps. 130, 4 (bei dir ist Vergebung, damit man dich fürchte). Ja, fügt das Buch Jona zu allem Bisherigen hinzu: nicht gegen Israel nur, sondern selbst gegen die Heiden ist Gott lieber ein barmherziger Gott des Lebens als des Todes (bes. 4, 10, 11).

So wird also durch das ganze A. T. hindurch festgehalten, dass Huld, Gnade und Barmherzigkeit in Gott den Sieg davontragen über seinen Zorn und Eifer. Ebenso aber werden diese beiden durchs ganze A. T. hindurch wie zwei sich feindlich gegenüberstehende Mächte in Gott behandelt, welche um die Oberhand ringen (besonders plastisch Hos. 11, 8—9), oder wie zweierlei Zustände, von denen bald der eine, bald der andre vorherrscht. Das geht soweit, dass der Übergang von einem in den andern Zustand geradezu als eine Reue (נִחַם, הִתְנַחֵם) Gottes hingestellt wird, sei es, dass er von der freundlichen Gesinnung zum Zorn übergeht Gen. 6, 6. 7; 1. Sam. 15, 11; Jer. 18, 10, oder aber, und das ist der gewöhnliche Fall, vom Zorn zur Gnade, z. B. Jo. 2, 14; Jer. 18, 8; Jon. 3, 10. 4, 2. Jer. spricht dies geradezu in lehrhafter Weise aus (in einer klassischen Lehrstelle) 18, 7—10: plötzlich rede ich wider ein Volk und Königreich es auszureissen und einzureissen und zu vertilgen; bekehrt sich aber jenes Volk von seiner Bosheit, wider das ich geredet habe, so lasse ich mich des Übels gereuen, das ich ihm gedachte zu thun. Und plötzlich rede ich wider ein Volk und Königreich, es zu bauen und zu pflanzen; thut es aber, was in meinen Augen böse ist, nicht zu hören auf meine Stimme, so lasse ich mich des Guten gereuen, womit ich ihm wohlzuthun gedachte. Im Grund wird damit nur die Bedingtheit des göttlichen Thuns durch das menschliche Verhalten ausgedrückt, und wird deutlich die Änderung dieses menschlichen Verhaltens als der Grund des veränderten Verhaltens in Gott bezeichnet. Aber der Schein eines Widerspruchs in Gott, einer Veränderlichkeit in ihm, dem Unveränderlichen, wird damit nicht weggeräumt. Zwar finden sich dagegen (cfr. § 24, c) ganz bestimmte Aussprüche, dass

Gott von dem, was er beschlossen, nichts zurücknehme, nichts bereue wie ein Mensch, 1. Sam. 15, 29; Num. 23, 19, auch Hos. 13, 14, also Aussprüche, die die Unveränderlichkeit Gottes wahren. Und Ez., der ebenso bestimmt wie Jer. die Bedingtheit des göttlichen Thuns am Menschen durch das Verhalten des Menschen lehrt (z. B. Ez. 18), sagt 18, 25 geradezu: Gottes Wege bleiben sich gleich, aber der Menschen Wege bleiben sich nicht gleich. Aber wie nun beides zu vereinen sei, wird dadurch noch nicht deutlich; eine Vereinigung war nicht möglich, solange man eben Zorn und Gnade als zweierlei Mächte oder Zustände ansah; immer muss da auch wieder von einer Veränderung der Gesinnung in Gott, von einer Reue die Rede sein. Nur wo begriffen wird, dass in Gott weder nur Zorn noch nur Gnade ist, sondern beide zusammengehen in einen höheren Begriff, kann auch der Schein der Veränderlichkeit in Gott schwinden. Dass aber schon auf ATl. Erkenntnisstufe solche höheren Begriffe und adäquateren Darstellungen des ethischen Wesens Gottes gesucht und gefunden wurden, sollen die nächsten Paragraphen zeigen.

§ 29. Gerechtigkeit und Güte, Wahrhaftigkeit und Treue Gottes.

Wie die Betonung des heiligen Gottes als eines zwar zürnenden und eifrigen, aber doch huldreichen barmherzigen gnädigen langmütigen der mosaischen Offenbarungsstufe entspricht, so hat dagegen die fortschreitende religiöse Erfahrung und Betrachtung das göttliche Wesen mehr und mehr auch unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte auffassen lehren, und hat damit das vollkommene ethische Wesen Gottes unter dieselben Formeln gefasst, unter denen auch das sittliche Wesen des Menschen begriffen wird (vgl. in letzterer Beziehung Ps. 15; Ps. 12, 2; Hos. 4, 1; Mi. 7, 2). Das ethische Wesen und Thun Gottes, das im Begriff der Heiligkeit und Reinheit eine mehr negative oder gegensätzliche Fassung hat, wird nun bestimmt als תָּמִים vollkommen, יָשָׁר eben, gerade aufrichtig, צַדִּיק richtig, gerecht (der ethischen Regel gemäss), אֵין עָוֶל בּוֹ ohne Verkehrtheit daran, נֶאֱמָן zuverlässig, wahr, und טוֹב gut und gütig. Hauptstellen, wo das so zusammen umschrieben wird, sind Ps. 18, 31; Deut. 32, 4 (zum Teil wiederholt Ps. 92, 16) und Ps. 25, 8.

a) Die Güte Gottes zunächst, wofür eben der Ausdruck חֶסֶד

(§ 28, b), טוֹב (Ps. 31, 20. 25, 7. 145, 7; Jes. 63, 7), auch נֹעַם Freundlichkeit (Ps. 90, 17) und רָצוֹן Wohlgefallen, Wohlwollen, εὐδοκία Ps. 5, 13. 145, 16. 30, 6 u. ö., im Griechisch der Apokryphen gewöhnlich χρηστότης (die Güte) gebraucht wird, wurde bei fortgehender Erfahrung und Betrachtung als eine im ganzen Universum waltende, als die Quelle des Lebens und Wohlseins aller Kreaturen, der letzte Grund der Uroffenbarung Gottes selbst, der Schöpfung, erkannt. Himmelhoch ist diese Güte Ps. 36, 6. 57, 11; die Schöpfung selbst ist ein Werk dieser Güte Ps. 136, 1—9; die ganze Erde ist voll davon 104, 24. 33, 5. 119, 64; sie erstreckt sich auf alle seine Werke 145, 9; Menschen und Vieh hilft sie Ps. 36, 7; alle seine mannigfaltigsten Geschöpfe macht Jahwe lebensfroh und sorgt für ihre Bedürfnisse, gibt ihnen allen Speise, gibt im Überfluss Ps. 104. 145, 16; er freut sich Gutes thun zu können Jer. 32, 14. Und ebenso wie die fromme Betrachtung der Natur diese Grösse der göttlichen Güte immer allseitiger erkennen liess, so haben auch wieder die geistlichen Erfahrungen der Frommen von Rettung, Hülfe, Freude und Beseligung die Unerschöpflichkeit dieser Güte Gottes kundgethan, z. B. Ps. 36 (V. 8. 9: wie köstlich ist deine Huld, o Gott, dass Menschenkinder Zuflucht suchen dürfen im Schatten deiner Flügel! Sie werden reichlich getränkt von dem Fett deines Hauses und mit dem Strom deiner Wonnen tränkst du sie), auch Ps. 103 gehört wieder her, oder Jes. 63, 7. Alle Morgen neu ist diese Güte Thren. 3, 23; ewig ist sie, unveränderlich, unerschöpflich, כי לעולם חסדו ist eine alte liturgische Formel. Es sind zwar meist die jüngsten Schriften des A. T., welche diese Gütigkeit Gottes in ihrer universalen Bedeutung so zu einem besondern Gegenstand des Preises machen (noch fortgesetzt in Sir. und Sap., z. B. Sir. 39, 22. 50, 22—24. Sap. 11, 24—26, wo dieses huldreiche Wesen Gottes gegen alle von seiner Schöpferliebe abgeleitet wird). Aber zusammengenommen mit dem § 28, c Ausgeführten zeigt das doch, wie diese aus ihrer Fülle so gern mitteilende Güte und Freundlichkeit Gottes immer mehr als der eigentliche Grund des ethischen Wesens Gottes erkannt wurde.

b) Oft ganz verbunden mit der Güte Gottes wie hinwiederum auch mit der Gerechtigkeit ist seine אֱמֶת oder אֱמוּנָה, Beständigkeit, Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue. אֱמֶת wird Gott schon in der Grundstelle Ex. 34, 6 zugeschrieben רַב חֶסֶד

וֶאֱמֶת, und V. 7 erklärt es durch נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים der Huld bewahrt Tausenden cfr. Dt. 7, 9; in diesem ältesten Sinn ist von Gott nichts ausgesagt als die Unwandelbarkeit seiner Güte und Huld (gleichsam seiner Ewigkeit oder Unveränderlichkeit auf ethischem Gebiet) und sie entspricht dann unserer Treue. Insofern gehört sie immer eng mit חֶסֶד zusammen (gerade wie auch die menschlichen Tugenden חֶסֶד und אֱמֶת immer verbunden werden), denn vermöge der אֱמֶת Gottes hat seine חֶסֶד kein Ende Gen. 32, 11; Ps. 25, 10. 57, 4. 61, 8. 69, 14; und oft wo אמת allein steht, ist seine חסד darin eingeschlossen wie Ps. 31, 6. 71. 22 u. s., speziell dann die Treue im Halten der gegebenen Verheissungen, Verheissungstreue (sehr oft, z. B. Ps. 89), und Bundestreue, die die im Bund gemachten Zusagen hält Dt. 7, 9, darum er auch der treue Heilige heisst Hos. 12, 1. Als Bundestreue fällt dann die אֱמֶת mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammen (s. u.), wird ja doch selbst seine Verheissungstreue auf seine Gerechtigkeit zurückgeführt Neh. 9, 8. Gegenüber von diesem mehr formalen Begriff von אֱמֶת tritt die mehr materiale Fassung desselben, wornach in Gott sein Wort und Thun mit seinem Wesen übereinstimmt, oder die Wahrhaftigkeit entschieden zurück. Dass in Gott keine Verkehrtheit und Falschheit ist, ist eben als selbstverständlich vorausgesetzt, und wird nur aus besondern Gründen (im Gegensatz gegen die Wandelbarkeit menschlichen Worts) hie und da besonders ausgesprochen 1. Sam. 15, 29; Nem. 23, 19, seine Augen sind auf die Wahrheit gerichtet Jer. 5, 3, und er ist ein Gott, der auf Wahrheit hält Jes. 65, 16 אֱלֹהֵי אָמֵן. Als der Verheissungstreue ist er zugleich der Wahrhaftige. Alles, was aus seinem Mund geht, ist Wahrheit Jes. 45, 23, der unverfälschte Ausdruck seines Wesens und Willens.

c) Diejenige Eigenschaft aber, welche sowohl חסד als אמת und ausserdem noch den göttlichen Zorn oder die Strafgerechtigkeit in sich zusammenfasst, ist die göttliche צְדָקָה oder צֶדֶק Gerechtigkeit[1]). Auch bei diesem Begriff wie bei der Heiligkeit müssen wir von dem modernen Begriff der Gerechtigkeit (der sich

---

1) Diestel, die Idee der Gerechtigkeit im A. T., Jahrb. f. d. Theol. 1860, 176 ff. Einen ausführlichen Nachweis davon, dass überall „das Angemessensein an die Norm" der Begriff der Wurzel ist (und ein sinnlicher Grundbegriff wie gerade oder gar fest, hart sein gar nicht mehr nachzuweisen ist), hat Kautzsch in einem Tübinger Programm 1881 (über die Derivate des Stammes צדק im ATl. Sprachgebrauch) gegeben.

immer auf ein richterliches Verhalten bezieht, suum cuique tribuere) abstrahieren, der für das ATl. Wort zu eng ist. Gerechtigkeit im A. T., sowohl von Menschen als von Gott gesagt, ist die Angemessenheit der Gesinnung und Handlung an die ethische Norm, das Rechtsein (dass einer so ist, wie er sein soll), die Rechtbeschaffenheit oder sittliche Vollkommenheit (תָּמִים und יָשָׁר); selbst das Rechtsein oder Rechthaben im Reden, die Wahrheit, ist in diesem Ausdruck mit enthalten (Jes. 45, 19. 23). In den Schriften über die Gründung des mosaischen Bundes und die Gesetzgebung ist die Gerechtigkeit Gottes unter diesem Ausdruck nicht gelehrt und genannt (obwohl Pharao Ex. 9, 27 Gott den in seinen Gerichten gerechten nennt), aus gutem Grund, denn die ethische Norm, der Wille Gottes, musste zuerst ihrem Inhalt nach offenbar sein, ehe von einer Übereinstimmung des Thuns Gottes mit dieser Norm die Rede sein konnte. Aber nachdem diese ethische Norm (im Gesetz) herausgestellt war und man auf die eignen Erfahrungen zurückblickend das geschichtliche Thun Gottes am Volk und an den Einzelnen d. h. seine Regierung Israels und seine Weltregierung mit ihr vergleichen konnte, da ging auch die Erkenntnis dieses Rechthandelns Gottes oder seiner Gerechtigkeit auf, wie sie z. B. in dem schon auf eine lange Geschichte zurückblickenden sogenannten Moselied Dt. 32, 4 zum Ausgangspunkt der Entwicklung gemacht ist.

Das Rechtsein eines Gegenstandes oder Wesens ist die Angemessenheit an die ihm zu Grunde liegende Idee oder an das ihm von Gott anerschaffene Lebensgesetz, die Rechtbeschaffenheit eines Menschen seine Angemessenheit an die ihm von Gott gegebene Bestimmung. Bei Gott, welcher selbst die Quelle alles abgeleiteten Rechts und aller Gesetze der endlichen Dinge ist, kann Gerechtigkeit nichts ausdrücken als die Übereinstimmung seines Wirkens und Handelns mit den unveränderlichen Gesetzen seines Willens und Wesens. Als der Gerechte handelt er immer und überall den Gesetzen seines eigenen Wesens und den von ihm den Dingen und Wesen ausser ihm anerschaffenen Gesetzen gemäss; insofern ist die Gerechtigkeit geradezu die strenge Gesetzmässigkeit seines Thuns, welche alle Willkür, alle Abweichung von der Rechtsregel ausschliesst.

α) Da ist es nun am geläufigsten dieses ewige Sichgleichbleiben in seinem Verhalten, diese ethische Gesetzmässigkeit oder Ge-

rechtigkeit, nachzuweisen darin, dass er die Menschen genau nach dem Recht behandelt, die Israeliten nach dem Bundesrecht; also in seiner Bundesregierung und Weltregierung (iustitia iudicialis oder distributiva). Der wesentliche Inhalt des Bundesrechts ist, dass die, welche der in seinen Geboten offenbar gewordenen ethischen Norm gemäss leben, ihn als den Gütigen und Gnädigen, die Widerstrebenden als den Zornigen und Eifrigen zu erfahren haben, jenes in den Gütern des Lebens, dieses in den Übeln. Indem er dieses Bundesrecht wahrt, erweist er sich als den Gerechten, d. h. ebensowohl als den חָסִיד, חַנּוּן und רַחוּם wie als den קַנָּא und עָוֹן פֹּקֵד je nach dem Verhalten der Menschen. Die Nachweisung dieser gerechten Bundesregierung Gottes geben die Geschichtsbücher, die Propheten und Weisheitslehrer schärfen sie immer wieder ein; die Psalmisten lobpreisen sie oder flehen sie an; und das ganze A. T. weist sie somit nach, auch wo das Wort nicht ausdrücklich gebraucht ist. Definitionen der Gerechtigkeit in diesem Sinn finden wir Ps. 18, 26. 27: gegen Fromme zeigst du dich huldreich, recht gegen den rechtschaffenen Mann, gegen Reine zeigst du dich rein, gegen die Verkehrten aber verkehrt (d. h. machst, dass verkehrtes Thun verkehrtes Schicksal zur Folge hat); Ps. 62, 13: er vergilt jedem nach seinen Werken; Hi. 34, 11: das Thun des Menschen vergilt er ihm und nach dem Wege eines Mannes lässt er's ihm begegnen. Gegenüber von denen, welche nicht gemäss ihrem Thun von ihm behandelt zu sein scheinen, wird hervorgehoben, dass er in allem seinem Thun gerecht ist, alle seine Wege recht ohne Ausnahme Dt. 32, 4; Ps. 145, 17; Dan. 9, 14, kein Unrecht (עָוֶל) an ihm Zeph. 3, 5, er das Recht nie beugt לֹא יְעַוֵּת מִשְׁפָּט Hi. 8, 3; 34, 12, nicht den Schuldigen unschuldig spricht und umgekehrt. Auch aus dem Buch Hiob, wo der Held in seinem Schicksal Gottes Gerechtigkeit auf Grund des offenbaren Bundesrechts nicht einsehen konnte, und lieber allmächtige Willkür und willkürliche Allmacht als Gerechtigkeit sehen wollte, geht das Dogma von der Gerechtigkeit Gottes unangetastet hervor, und auch Kohelet hält unter allen Erfahrungen des Gegenteils an ihm fest. Oft freilich kann das Recht des Menschen ihm entzogen scheinen (Hab. 1, 13), aber wie Licht und Mittagssonne, so hell, wird doch Gott es aus aller Trübung herausführen Mi. 7, 9; Ps. 37, 6.

Aber nicht bloss in Israel richtet er so; er der Gott der

ganzen Welt ist auch Richter der ganzen Welt, schon Gen. 18, 25; die Völker und den Erdkreis richtet er mit Gerechtigkeit Ps. 7, 9. 9, 9. Ps. 97 u. 98. Er kann so genau richten, weil er der Allwissende, Allsehende, der Prüfer von Herzen und Nieren ist (§ 26, f) Hi. 34, 21—23 vgl. mit V. 17—20, sodann weil er der Schöpfer von allen ist, für keinen Partei zu nehmen hat, sondern allen gleich nahe steht Hi. 34, 19, endlich weil ihm die Allmacht in jedem Augenblick als Vollstreckerin seines Willens zu Gebot steht und er niemand zu fürchten braucht Hi. 34, 17. 18. 23. 24. Dazu nehme man die spekulative Entwicklung des Zusammenhangs zwischen Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in Sap. 12, 14—18: *ἡ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχὴ καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ*: Gerechtigkeit das Mass seiner Macht und Macht der Grund seiner Gerechtigkeit. Unbestechlich und unparteiisch Dt. 10, 17 wird er selbst da, wo man Gott zu Ehren, um Gott zu verherrlichen, Unrecht thut, aufs strengste strafen Hi. 13, 6—11. Darum heisst er der gerechte Richter Ps. 7, 12; Jer. 11, 20; ein König, dessen Thron Recht und Gerechtigkeit ist Ps. 97, 2, und das was er richtend schafft, ausspricht und vollzieht, heisst ebenso מִשְׁפָּטִים (Gerichte) Gottes Ps. 48, 12. 97, 8 u. s., wie seine geoffenbarten Gesetze und Satzungen. Seine Gerechtigkeit, eine ewige Gerechtigkeit, hoch wie die höchsten Berge, seine Gerichte tief und unermesslich wie der Ozean Ps. 36, 7.

β) Aber darin, dass er selbst kein Unrecht thut, jeden nach seinem Verdienst es treffen lässt, ist seine Gerechtigkeit nicht erschöpft, sondern er erweist sich als den Gerechten darin, dass er das von Menschen verdrehte Recht wiederherstellt Ps. 103, 6. 129, 4; das Recht zur Gerechtigkeit zurückführt Ps. 94, 15; alle die von Menschen verworrenen Zustände der Rechtsregel gemäss wieder entwirrt, das Unebene eben, das Krumme gerade macht, einen der sittlichen Idee entsprechenden Zustand schafft, das sittliche Gut verwirklicht. Demgemäss redet der Israelite nicht bloss da von göttlicher Gerechtigkeit, wo er in Leiden und Not die verdienten Strafen seiner Vergehung anerkennt, z. B. in Bussgebeten (Thren. 1, 18; 2. Chron. 12, 6; Esr. 9, 15; Neh. 9, 33; Dan. 9, 14), sondern er appeliert an die göttliche Gerechtigkeit, wo er aus Not gerettet werden will, Feindes- oder andrer Not, wobei immer die Voraussetzung ist, dass durch solche Zustände die ethische Rechtsregel Gottes verletzt ist, dass Gott die Seinen

unter der Verwirrung der Verhältnisse nicht umkommen lassen kann, z. B. Ps. 7, 12. 31, 2. 35, 1. 24. 71, 2. 15. 16. 19. 24; die Gerechtigkeit Gottes ist ihm der Schild gegen Verzweiflung; ähnlich vom ganzen Volk Mi. 7, 9; Ps. 48, 11. 12; Ps. 97. 98. So erklärt es sich, wie es heissen kann: Jahwe ist gerecht und ein Helfer Jes. 45, 21; sogar Ps. 36, 7: deine Gerechtigkeit ist wie des Meeres Tiefe, Menschen und Vieh rettest Du.

Wir würden in solchem Fall eher von der Gnade und Erbarmung sprechen, teils weil wir zwischen Gerechtigkeit (Strafgerechtigkeit) und Gnade einen Gegensatz zu denken gewohnt sind, teils weil durch das Christentum das Gnadenbewusstsein noch schärfer ausgebildet ist, als es in der Religion des Gesetzes war. Der Hebräer aber spricht hier von Gerechtigkeit, weil eben nach seinem Erkenntnisstand andauerndes äusseres Unglück eines Frommen ein Widerspruch gegen die ethische Rechtsregel ist und weil das Gnadeüben eben auch zum Wesen und somit zur Rechtsregel Gottes gehört. Ihm ist Gerechtigkeit und Gnade Gottes so wenig ein Gegensatz, dass er vielmehr sie als Wechselbegriffe mit einander verbindet, als gleichzeitigen Grund der Rettungsthat, Ps. 36, 11. 112, 4. 116, 5. 145, 7; ebenso Gerechtigkeit und Treue Ps. 143, 1; Neh. 9, 33 (so noch 1. Joh. 1, 9 *πιστὸς καὶ δίκαιος*, damit er uns die Sünden vergebe); oder Gerechtigkeit, Treue und Gnade Ps. 36, 6—8. 33, 4. 5. 145, 17. 18. Hos. 2, 21, 22. Besonders auch in Jes. 40—66 wird so oft der צֶדֶק Gottes genannt, wo wir nach unsrer christlichen Denkweise Gnade erwarten würden z. B. 42, 6. 21. 45, 13, und werden die Rettungsthaten und Hilfsthaten oder auch die faktischen Rechtssprüche oder Gerechtigkeitserklärungen, welche Hilfe, Heil, Sieg des Menschen zur Folge haben, geradezu צֶדֶק oder צְדָקוֹת genannt z. B. 51, 5. 41, 2. 10. 45, 8. 46, 13. 48, 18. 51, 6. 8. 56, 1. 57, 12 (s. den Comm. zu d. St.), wie auch sonst z. B. 1. Sam. 12, 7. Ps. 103, 6, ohne dass wir aber ein Recht hätten, geradezu Gnade und Heil zu substituieren.

γ) Ist nun dies, was wir entwickelt haben, der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, so ist zugleich klar, wie der Wechsel zwischen Gnade und Zorn in ihm mit seinem Übergang, dem Bereuen, nur ein scheinbarer ist: Gott ist immer der gleich Gerechte, der die ethische Grundregel Vollziehende, das höchste Gut Wirkende; der Wechsel ist nur auf menschlicher Seite, wie schon Ez. 18, 25 sagt.

Eine andre Frage ist, wie weit die ethische Norm selbst schon richtig gefasst, oder ob material die Idee der Gerechtigkeit Gottes im A. T. schon rein genug gewonnen und ob nicht vielmehr mancherlei Handlungen offenbarer Ungerechtigkeit auf Gott zurückgewiesen seien, wie das schon oft behauptet worden ist. Wie die Massengerichte zu beurteilen sind, haben wir schon § 28, a gesehen; wie die Ausrottung der Kenaanäer § 16, b. Dass Vernichtungsgerichte (wie die Flut) überhaupt gegen die geläuterte Idee der Gerechtigkeit seien, weil der Zweck der Strafe nur Besserung sein könne, ist schon in menschlicher Gerechtigkeitspflege ein falscher Grundsatz, ein schlechter Liberalismus, noch mehr in seiner Anwendung auf das göttliche Thun. Wenn die Heiligkeit sich nicht in Vernichtung des Bösen soll äussern dürfen, dann ist es um die göttliche Heiligkeit überhaupt geschehen. Es liegt im Wesen des Bösen (d. h. der ewigen Weltordnung Gottes), dass es sich selbst vernichten, an dem Fels der ewig gleichen Gerechtigkeit Gottes zerschellen muss. Über die Lehre von der Verstockung und Verführung wird bald an einem andern Ort die Rede sein. Der spezielle Fall, dass Ex. 3, 20—22. 11, 1—3 Gott Befehl giebt, jede Hebräerin solle von ihrer ägyptischen Nachbarin vor dem Auszug silberne und goldene Gefässe und Kleider entlehnen und so dieselben berauben und Ex. 12, 35. 36 sie dies wirklich thun, der den alten Theologen so viel zu schaffen machte, erklärt sich ohne besondre Schwierigkeit (s. Ex. Lev. S. 118f). — Endlich dass von den Erwählten Gottes manche unsittlichen Handlungen erzählt werden (z. B. Abrahams oder Davids Notlügen, Jakobs Betrug an Esau, Davids Versündigungen), und sonst manche unsittlichen Handlungen ohne ausdrückliche Rüge des Schriftstellers mitgeteilt sind (vgl. z. B. Lots Töchter Gen. 19, Ehuds Meuchelmord u. s. w.), beweisst nicht für unreine Vorstellungen von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die Verwerflichkeit solcher Handlungen geht, auch wo sie nicht ausdrücklich notiert ist, teils aus dem Verlauf und Erfolg, teils aus den eigentlichen Lehren des A. T. hervor; dass aber mit solchen Menschen trotz ihrer moralischen Flecken und Schwachheiten dennoch Gott in ein näheres Verhältnis trat und treten konnte, daraus sieht man nur, dass es sich um etwas andres, als die nackte Moralität handelt, nämlich um den Glauben, die theokratische Gesinnung. Als fehlerlos stellt das A. T. keinen seiner besten Helden dar

(Jes. 43, 27), auch Mose nicht (Num. 20, 1—3; höchstens A den Henoch und Noah und das B. Hiob seinen Helden), von keinem billigt es seine Fehler.

δ) Zu dieser das ethische Gut verwirklichenden Gerechtigkeit gehört am Ende auch schon, dass Gott in seinem Thun seine ethische Vollkommenheit zur Darstellung bringt, offenbart, und insofern ist schon seine Anordnungen und Gesetze gebende Thätigkeit ein Ausfluss seiner Gerechtigkeit (was man in der Dogmatik iustitia legislativa nennt). Davon ist zwar nicht oft ausdrücklich die Rede. Doch wird es so in den jüngeren Schriften ausgesprochen, so in dem späteren Psalm 99, 4: weil er das Recht liebt, hat er Richtigkeit gegründet, Recht und Gerechtigkeit in Jakob geschaffen, vgl. 119, 138; wie es auch schon früher heisst, dass er, weil er טוֹב וְיָשָׁר ist, Sünder über den Weg unterweist Ps. 25, 8, und noch früher Zeph. 3, 5, dass Gott als der Gerechte jeden Morgen sein Recht kundgibt. Und nur darum sind eben die Gesetze Israels so ganz recht und gerecht, weil sie der Ausfluss und Abdruck seiner Gerechtigkeit sind Dt. 4, 8. Ps. 19, 8—11. 119, 160. 172, selbst צֶדֶק oder מִשְׁפָּטִים Gottes.

§ 30. Von der Liebe und Weisheit Gottes.

Der höchste und letzte Begriff im ethischen Wesen Gottes kann aber auch die Gerechtigkeit nicht sein. Obwohl in ihr die beiden Seiten der Zorn- und Gnadenerweisung Gottes ihre höhere Einheit, ihre Ausgleichung haben, so liegt doch die grosse Hauptsache, dass die Gütigkeit in Gott das Übermächtige über den Zorn ist, darin nicht ausdrücklich ausgesprochen; und obwohl die Gerechtigkeit die wichtigste Eigenschaft Gottes für die Regierung der Welt und die Bundesregierung Gottes ist, so erklärt sich doch aus ihr nicht, warum überhaupt der Bund, warum eine Welt da ist. Darum drängt alles auf einen noch tieferen Begriff des ethischen Wesens Gottes hin, in welchem die letzte Erklärung für alles läge. Es ist das kein andrer als der Begriff der Liebe Gottes, welcher denn auch im N. T. zum Grundbegriff in Gott erhoben ist. In der Liebe, näher der heiligen Liebe Gottes erst haben alle andern ethischen Eigenschaften ihre Versöhnung und ihre Einheit; die Weisheit aber ist nur die Bewusstheit oder das Selbstbewusstsein der heiligen Liebe, von dieser unzertrennlich.

a) Die Liebe. Gnade, Barmherzigkeit, Güte, Treue, Langmut, Gerechtigkeit sind lauter Momente des Begriffs der Liebe, nicht diese selbst. Am meisten nähert sich noch der Begriff von חֶסֶד Gütigkeit, Huld, dem Begriff der Liebe, sofern darin die Zuthätigkeit Gottes auch ohne Beziehung auf die Unwürdigkeit und Bedürftigkeit des Menschen oder auf ein bestehendes Bundesverhältnis ausgedrückt ist; aber Liebe als die Fähigkeit völliger Selbsthingabe, Selbstentäusserung an den andern, ist noch mehr. Die Liebe in diesem Sinn verkündigt nun zwar das A. T. überhaupt nicht (§ 6), aber es ist höchst merkwürdig zu sehen, wie wenigstens in einigen derjenigen prophetischen Schriften, die am Ende der Entwicklung sowohl des nördlichen als auch des südlichen Reichs stehen, dieser Begriff immer mehr hervordrängt, das ganze Thun Gottes an Israel als ein Thun der Liebe ihnen offenbar wird, nämlich Hos., Dt., Jer., Jes. II.

In den älteren Schriften wird Liebe (אַהֲבָה) Gott nicht zugeschrieben; denn wenn es z. B. heisst: „er liebt das Recht", so gehört das selbstverständlich nicht hierher. Nur die Elemente dazu waren gegeben, teils in der schon alten Auffassung Israels als des Sohnes Gottes oder der Israeliten als seiner Söhne (Ex. 4, 22. Dt. 32, 5 ff. Jes. 1, 2 u. s., teils in dem Begriff der קִנְאָה des Liebeseifers Jo. 2, 18 (s. § 28). In Dt. 32, 4—11 ist auch die väterliche Liebe Gottes zum Volk schon sehr bestimmt nachgewiesen. Hosea hat sie zuerst voll entwickelt. In Anschauung der unverbesserlichen Verderbtheit seiner Zeitgenossen vom Reich Israel und in der sicheren Gewissheit von der Notwendigkeit des Untergangs des Staats einerseits, andrerseits erfüllt von der glühendsten Liebe zu seinem Volk und unfähig den Gedanken zu fassen, dass der Untergang sollte das Ende der Wege Gottes sein, kann er eine Lösung aller dieser Widersprüche und Rätsel nur finden in dem Gedanken der Liebe Gottes, welche zwar den Gegenstand ihrer Liebe eine Zeitlang verstossen, aber nie ganz aufgeben kann, sondern schliesslich sogar Abfall und Untreue des Geliebten durch ihr Thun zu überwinden weiss. Vom Bild der Ehe und der Sohnschaft aus entwickelt er das. Der Bund Gottes mit dem Volk ist ein Ehebund, also aus Liebe geschlossen; das Weib zwar wird untreu, der treue Gemahl muss sie deshalb strafen und züchtigen C. 1. 2., aber verstossen kann er sie nicht, weil er sie liebt: auch die Untreue liebt er noch 3, 1; nur in Liebe und aus Liebe straft

er sie 3, 3 ff., er bessert sie durch freundlichen Zuspruch in der Strafzeit 2, 16. 17; dieses Thun der göttlichen Liebe besiegt endlich die Untreue, treibt sie zur Umkehr und Besserung, und mit der Gebesserten schliesst er den neuen Liebesbund 2, 19—25. Und wiederum C. 11, ausgehend von dem Bild des Sohnes, zeigt er, wie Gott aus Liebe ihn von Ägypten herrief V. 1; ihn einem Vater gleich gängelte und leitete, wie jener freilich ihm ungehorsam wurde, aber der Vater ihm fortwährend Gutes that, ihn mit Banden der Liebe an sich zog, und nun freilich bei fortwährendem Widerstreben er ihn vernichten sollte, aber das kann er nicht vor Liebesgefühlen; sein Herz in ihm würde sich umdrehen; er kann dem Zorn nicht die Oberhand lassen; er wird ihn einst wieder als Vater rufen; und sie werden dann als gehorsame Söhne zu ihm kommen; cfr. 14, 5: mit zuvorkommender, freier Liebe wird er die Abtrünnigkeiten des Abtrünnigen heilen.

Der prophetische Neudarsteller des alten Gesetzes, der Deuteronomiker, welcher in einer Zeit schweren Abfalls Judas noch einmal alle Mittel prophetisch überzeugender Redekraft aufwandte, um das Volk zum Eingehen in das Gesetz zu bewegen und es so zu retten, wie er das ganze Gesetz zusammenfasst in der Grundforderung: Gott zu fürchten und zu lieben, wollte diese Gesinnung des Volks zu Gott damit erwecken, dass er ihm die freie Liebe Gottes zum Volk nachwies, deren Erkenntnis Gegenliebe entzünden muss C. 6—13. Er gebraucht auch אָהַב, auch חָשַׁק בְּ. Nur weil Gott sie liebte, und zugleich treu den Schwur an die Väter hielt, hat er sie erwählt 7, 8; auch die Väter hat er nur aus freier Liebe erwählt 10, 15; es war ganz freie Liebe Gottes, dass er Israel annahm; Israel hat sie in keiner Weise verdient, war vielmehr immer ein halsstarriges Volk; gleichwohl hat Gott sie mit Wohlthaten überschüttet (auch 23, 6); wie ein Vater den Sohn erzieht, so hat er sie in seine väterliche Zucht genommen, in Liebeszucht 8, 2—5. 15—18. — Ungefähr zu gleicher Zeit weisen auch die Spruchlehrer darauf hin, dass die Leiden der Frommen nur Schickungen der väterlichen Liebeszucht sind Hi. 5, 17. Prov. 3, 12. Auch Jer., wie Hos., unter gleichen äusseren Verhältnissen, ist voll von den Gedanken der zärtlichen Liebe Gottes, der um jeden Preis die abtrünnigen Kinder, das untreue Weib, wieder zu sich zu ziehen nicht müde wird durch Strafen, Lehren, Wohlthaten, besonders 3, 11—19 und C. 30—33. Auch

er blickt hinaus auf eine Zeit, wo ein wahres Kindesverhältnis der Liebe hergestellt sein wird 3, 19; auch hier fragt sich Gott, gleichsam sich verwundernd über seine Liebe zu seinem Volk: ist denn ein so gar teurer Sohn mir Ephraim, oder ein Lieblingskind, dass, so oft ich auch gegen ihn geredet habe, ich sein wieder gedenken muss? darum brausen meine Gefühle in mir; begnadigen, begnadigen muss ich ihn 31, 20; auch hier leitet Gott seine messianischen Verheissungen ein mit den Worten: mit ewiger Liebe liebe ich ihn, deshalb bewahre ich dir Gnade (auch über das Exil hinüber) 31, 3; denn er ist Israels Vater, und Ephraim sein Sohn 31, 9. Und endlich Jes. 40—66 bringt es schon der Gegenstand dieser Prophetie, die wunderbare Wendung der Verbannung, wo die ewige Liebe und Treue Gottes auf ATl. Boden ihren glänzendsten Triumph feierte, mit sich, dass dieselbe auch hier überall in den Vordergrund gestellt wird. Der Name Vater ist hier recht emphatisch von Gott gebraucht: Gott unser Vater; unsre menschlichen Väter wissen nichts von uns, Du Jahwe bist unser Vater und Erlöser von alters her 63, 16. 64, 7. Immer heissen sie seine Söhne und Töchter. Die zärtlichste Liebe spricht er ihnen aus: Israel, ich helfe Dir, erlöse Dich, gebe Völker zum Lösegeld für Dich, weil Du mir so teuer bist, so hochgeehrt in meinen Augen, und ich Dich liebe 43, 3—5; kann auch ein Weib ihres Säuglings vergessen, ich kann Dein nie vergessen 49, 15 (also noch mächtiger als Mutterliebe). Und mit dem Bild von der Ehe 54, 5—8: Traure und schäme Dich nicht mehr, Du verlassenes Weib, denn Dein Gemahl und Dein Schöpfer heisst Jahwe der Heerscharen; Dein Erlöser, der Heilige Israels, heisst Herr der ganzen Erde. Als ein verlassenes, tiefbetrübtes Weib hat einst Gott Dich berufen und die Jugendgattin, sollte die verworfen werden können? Nur einen kleinen Augenblick habe ich Dich verlassen, aber mit grossem Erbarmen ziehe ich Dich wieder an mich, mit ewiger Huld erbarme ich mich Dein. Anfang, Verlauf und Zukunft der Heilsgeschichte werden so auf die göttliche Liebe zurückgeführt. Sonst vgl. noch 1. Reg. 10, 9; Ps. 103, 13. Und Maleachi ist diese Idee der Liebe Gottes schon wie ein Dogma; er beginnt sein Buch gleich mit dem Satz: ich liebe Euch 1, 2 wie ein Vater 1, 6; vgl. noch 2, 10 und 3, 17. So gewann also auch diese Idee allmählich Dasein und Bestand; aber allerdings ist es immer nur die Liebe zu Israel, die Liebe

als Prinzip der Heilsgeschichte noch nicht in ihrer vollen, umfassenden NTl. Bedeutung. Ihre volle Entwicklung wird erst von der messianischen Zeit gehofft.

b) Die Weisheit Gottes schliesst sich zunächst an die Allwissenheit (§ 26, f.) an, sie ist die schaffende, produktive Allwissenheit, aber bestimmt durch die ethische Vollkommenheit Gottes (die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Liebe); sie ist die Bewusstheit dieser Liebe, oder die Eigenschaft, vermöge der Gott Plan und Zwecke setzt und verwirklicht. Obwohl natürlich auch die Israeliten von jeher, wie andre Völker, ihrem Gott Klugheit, Verstand, Ratschlüsse fassen und durchführen zuschreiben (da ja auch den Menschen, nach deren Analogie Gott gedacht wird, das zukommt), obwohl z. B. in der alten Gideon-Abimelech-Geschichte Jud. 9, 56 oder bei B und C in der Josephgeschichte Gen. 37 ff. (vgl. Gen. 45, 8. 50, 20), auch in den Davidsgeschichten, dieses planmässige Thun Gottes nachgewiesen wird, so wird doch zum Gegenstand der sinnenden Betrachtung diese Seite des göttlichen Wesens erst von den „Weisen“, den Propheten, den Psalmisten gemacht (im Pent. heisst Gott nie der Weise). In den Prov., schon im ältesten Teil (C. 10—22, 16) wird oft darauf hingewiesen, dass Jahwe, der mit seinem Auge alles erspäht, zweckvoll in der Menschenwelt regiere. Jahwe hat alles gemacht zu seinem Zweck (לַמַּעֲנֵהוּ) 16, 4; gegen ihn ist keine Weisheit und kein Rat; das Ross ist bereit für den Schlachttag, aber Jahwes ist der Sieg 21, 30. 31, d. h. gegen seine weise Ordnung kann kein Mensch mit seiner Weisheit und seiner Macht aufkommen. Der Mensch mag viel ergrübeln und ersinnen, Jahwe führt doch seine Schritte nach seiner Weisheit: 20, 4 (von Jahwe sind des Mannes Schritte, der Mensch aber, wie wüsste der seinen Weg?); 16, 9 vgl. Jer. 10, 23 (der Mensch ersinnt sich seinen Weg, aber Jahwe richtet seinen Schritt); und er führt seinen Rat hinaus 19, 21 (viele Gedanken sind in des Mannes Herzen, aber Jahwes Rat, der besteht). Diese ewige planmässige Ordnung, die er befolgt, und mit der er das Kleinste umfasst, heisst sein Weg דֶּרֶךְ 10, 29. So führen es auch die Propheten und Psalmisten immer aus, dass Gott überall, in dem bunten Treiben der Menschen, seine Hand im Spiele hat und seine Zwecke durchführt, die Ratschläge der Einzelnen und Völker zu nichte macht, Böses zum Guten wendet, die Herzen der Menschen leitet, Leiden und Freuden, Tod und

Leben schickt nach den Zwecken seiner Heiligkeit (die nähere Nachweisung bei der Weltregierung).

Der bestimmtere Ausdruck für diese Pläne und Zwecke ist עֵצָה Rat und מַחֲשָׁבוֹת Gedanken; die Eigenschaft aber, vermöge der er solche fasst und ausführt, heisst חָכְמָה, aber auch בִּינָה, תְּבוּנָה, דַּעַת und תּוּשִׁיָּה verständige Besonnenheit. Eine sehr anschauliche Beschreibung der Zweckmässigkeit des Thuns Gottes unter den Menschen gibt Jes. 28, 23—29: wie der Landmann nicht immerfort pflüge und egge, sondern auch säe, wie er nicht auf jedes Feld das Gleiche säe, wie er auch nicht die Früchte auf die gleiche Weise dresche, sondern die feinen Hülsenfrüchte mit dem Stab, die gröberen mit dem Schlitten, so handle auch Gott, denn wunderbaren Rat habe er, grossen Verstand (im Zusammenhang: wie er seine Zuchtmittel nach Zeit, Umständen und Menschen einrichte und wie er bald pflanze, bald sichte). Jesaia liebt es überhaupt unter den Propheten am meisten, die Planmässigkeit des göttlichen Wirkens hervorzuheben (entgegen der vermeintlich schlauen Staatsklugheit der Politiker seiner Zeit), und die sichere endliche Durchführung dieses Plans Jes. 14, 24—27. 31, 2. Und der exilische Prophet, in Verfolgung des zu seiner Zeit so recht offenbar gewordenen Gottesplanes, schliesst sich dem an: Jes. 40, 13. 14, besonders 55, 8—11: denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege; wie der Himmel höher denn die Erde, sind meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken; und sein Wort, sein ausgesprochener Beschluss ist wirksam: wie Regen und Schnee vom Himmel nicht wieder zurückkehrt, ohne die Erde getränkt und befruchtet zu haben, so kehrt sein Wort nicht zurück, ohne dass er ausgeführt hat alles was er will. Auch der Menschen Weisheit ist (unmittelbar oder mittelbar) von Gott gegeben Prov. 2, 6; Dan. 2, 21; 1. Reg. 5, 9.

Schon nach diesen Stellen sind es besonders zwei Punkte, auf die immer Gewicht gelegt wird. Einmal, dass sein Rat allein besteht und trotz der Hindernisse durchgeführt wird, die Gedanken der Menschen aber vereitelt werden, vgl. noch Jes. 29, 14; Hi. 12, 13—25; Ps. 33, 10. 11; darum auch seine Weisheit und Allmacht so oft verbunden werden Hi. 9, 4. 12, 13. 26, 12; Jer. 10, 12; Dan. 2, 20. Sodann der andre Punkt: die Unerforschlichkeit seiner Weisheit. Wohl ist sein Gesetz ein Werk der Weis-

heit Dt. 4, 6—8, und thut er seine Wege dem Mose kund (Ps. 103, 7), und thut kund sein Geheimnis den Propheten (Am. 3, 7. Dan. 2, 19—25) und den Gottesfürchtigen überhaupt (Ps. 25, 14), aber das sind nur die allgemeinen Grundsätze seines Weltplans und das Verständnis einzelner Ereignisse, aber die Fülle seiner Gedanken, die Tiefe seiner Himmel und Erde und alle Zeiten umfassenden Weisheit ist und bleibt unergründlich und ein Geheimnis Hi. 11, 6—9; Jes. 40, 28; Ps. 92, 6. 139, 17. 18. 147, 5; Koh. 3, 11. Ihn hat niemand gelehrt und kann ihn niemand lehren Hi. 21, 22; Jes. 40, 14; und so heisst es auch wieder: kein Mensch ist in seinem Rat gesessen Hi. 15, 8; (Jer. 23, 18) Koh. 11, 5. Aber eben darum wird auch in allen den rätselhaften Lagen des Lebens, wo die sonst offenbaren Eigenschaften und Wahrheiten Gottes nicht ausreichen, auf diese göttliche Weisheit und seinen unergründlichen Verstand hingewiesen, als in welchem alles Widersprechende versöhnt, alles Dunkle klar und hell ist, B. Hiob; Jes. 55, 8—11, und darf der Mensch nicht durch vorwitziges Urteil diesen hellen Rat verdunkeln Hi. 38, 2, vielmehr muss er in Gottesfurcht sich ihm beugen, denn ihm ist als seine Weisheit Gottesfurcht gegeben Hi. 28, 28. — Diese Zwecke setzende, wohl ordnende, gesetz- und planmässig waltende Weisheit wird aber auch in der Natur nachgewiesen. Auf die Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur, die Mannigfaltigkeit der einander dienenden Wesen und die festen ihnen immanenten Gesetze weist schon die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 und noch mehr der poetische Kommentar dazu, Ps. 104, hin, ohne aber die Weisheit zu nennen; ausdrücklich Stellen wie Prov. 3, 19. 20; Jer. 10, 12. 13; Jes. 40, 12—14 (wornach die elementaren Kräfte wie mit Mass und Gewicht genau bestimmt, abgewogen sind), besonders Hi. 28, 23—27; Prov. 8, 22—30, und vor allem die Gottesreden in Hi. 38—41 (woselbst der Instinkt der Tiere als ein Werk dieser Weisheit hervorgehoben ist), und die Elihu-Rede Hi. 37, in welchen beiden diese Weisheit nicht bloss als schaffende und erhaltende, sondern auch als eine die Naturbegebnisse für die Erziehung und Leitung der Menschen ausbeutende nachgewiesen ist, wie schon Hi. 5, 10. 11.

Welche alles überragende Bedeutung aber gerade die Weisheit Gottes in den Gedankenkreisen der Weisheitslehrer bekam, wie sie ihnen die Eigenschaft der Eigenschaften nicht bloss, son-

dern das eigentliche Prinzip der Weltschöpfung, Welterhaltung, Weltregierung und Heilsgeschichte wurde, die höchste Potenz in Gott, das zeigen Hi. 28; Prov. 3 u. 8, mit ihrer Lehre von der wesentlichen Weisheit Gottes, worüber an einem andern Ort gehandelt werden wird. Wie guten Grund sie dazu hatten, wie in gewissem Sinn die andern Eigenschaften darin beschlossen sind, muss der bisherige Nachweis gezeigt haben. Liebe und Weisheit sind die höchsten Begriffe in der Idee des heiligen Gottes, zu denen das A. T. es gebracht hat.

§ 31. Die Herrlichkeit Gottes.

Die sämtlichen besprochenen Eigenschaften und Wesensbestimmungen Gottes sind nichts als der unmittelbare Ausdruck für das, was der Mensch innerhalb des Offenbarungsvolkes von der Wirkung Gottes erfahren hat: es sind Benennungen oder Beschreibungen der empfundenen Kraftwirkungen des Lebendigen, und zeigen noch sehr wenig den Einfluss des spekulierenden Nachdenkens. In der Weise, wie wir es versucht haben, fügen sie sich sehr schön zu einem Ganzen zusammen, umschreiben miteinander den ganzen Umfang der verschiedenen den Menschen erfahrbaren Offenbarungsseiten des göttlichen Wesens, und spiegeln in ihrer Gliederung und in ihrem allmählichen Hervortreten die ganze Geschichte der ATl. Offenbarungsökonomie in sich ab, systematisch zusammengestellt aber werden sie im A. T. nie. Wohl aber wird der ganze Komplex derselben zusammengefasst teils in dem Namen Gottes שֵׁם יי׳, oder שֵׁם קָדְשׁוֹ (§ 23, b), teils im כָּבוֹד, der Ehre oder Herrlichkeit Gottes, *δόξα*. Unter diesem כָּבוֹד Gottes ist zwar in mehreren Stellen, wo gesagt wird, dass er erschien (bei der Gezetzgebung Ex. 24, 16. 33, 22, als er das heilige Zelt erfüllte Ex. 40, 34. 35. Num 14, 10, den salomonischen Tempel 1. Reg. 8, 11, den künftigen Tempel Ez. 43, 1—4) etwas äusserlich Sichtbares und Vernehmbares (Lichtglanz, Donnerstimme) zu verstehen. Aber auch durch dieses Äussere soll doch nur für den Geist des Menschen die Gegenwart des geistigen Wesens Gottes, so weit es offenbar wurde, zu fühlen und zu erkennen gegeben werden und so ist dem nicht fremd der andere, gewöhnliche Sprachgebrauch, wonach Kabod = die Herrlichkeit Gottes, die Summe der beschriebenen Wesenseigentümlichkeiten und

Attribute, die Majestät seines sich offenbarenden Wesens ist. Sie erzählen Himmel und Erde; von ihr ist die ganze Welt voll Ps. 19, 1 (vgl. 8, 2 u. 10). 29, 1. 9; Jes. 6, 3 u. s. Oder auch heisst sie כְּבוֹד שְׁמוֹ Ps. 29, 2. 66, 2. 96, 8 oder שֵׁם כְּבוֹדוֹ Ps. 72, 19. Aber freilich, da ja kein Name diese ganze Herrlichkeit nur entfernt erschöpfen, und adäquat ausdrücken kann, so werden in den Doxologieen auch verschiedene Ausdrücke zusammengesetzt, um seine unsagbare Herrlichkeit anzudeuten: כָּבוֹד und עֹז Ps. 29, 1. 2. 96, 7; daneben תִּפְאֶרֶת, הָדָר, הוֹד Ps. 96, 6; 1. Chr. 16, 27—29; Ps. 145, 5; auch seine גְּדֻלָּה, גֹּדֶל Ps. 145, 1—5; am reichsten 1. Chr. 29, 11—13. Und wie diese Herrlichkeit hinauswirkt in die Welt, also dass die Erde voll davon ist Jes. 6, 3, und immer voller davon werden soll Num. 14, 21, so will er sie wieder von dieser in sich zurücknehmen in der Anerkennung und dem Preis der Geschöpfe, die sie erfahren und von ihr leben, daher so oft die Aufforderung: bringet, gebet dem Jahwe עֹז und כָּבוֹד Ps. 29, 1. 2 u. a. Und das ist eben der letzte Zweck, dass alle Welt voll werde von der Erkenntnis dieser Offenbarungsherrlichkeit Gottes z. B. Ex. 9, 16; Jes. 11, 9; Hab. 2, 14.

Die Anfänge zur Systematisierung dieser mannigfaltigen Wesensbestimmungen Gottes fallen nicht mehr in die vorchristliche Zeit oder in die biblischen Volksbücher. Sap. 7, 22. 23 sind 21 Attribute der wesentlichen Weisheit zusammengestellt, ohne klare Ordnung (s. Nitzsch, System[5] 153 ff.); bei Philo werden sie aus seinem philosophischen System konstruiert; die altrabbinische Theologie zählte auf Grund von Ex. 34, 6. 7 und Ps. 50, 1 bald 13, bald 11, bald 10 Wesensbestimmungen parallel den 10 Geboten und den 10 וַיֹּאמֶר in Gen. 1), vereinigte sich allmählich auf 10 מִדּוֹת Bestimmungen (oder später in der Kabbala סְפִירוֹת Sphären); so erfuhr es schon Origenes selecta in Psalmos. Aber weder hat diese Zusammenstellung an sich einen Wert für die Theorie, noch speziell für uns.

Zweiter Abschnitt: Von der Welt als dem Werk Gottes.

§ 32. Die Schöpfung der Welt.

Für den Begriff Welt haben die alten Völker überhaupt und so auch die Hebräer kein besondres Wort gehabt; selbst das griechische *κόσμος* = das geordnete Universum hat (nach Plut. de placitis philos. II. § 1) erst Pythagoras eingeführt. Die Hebräer, wenn sie das Weltall zusammenfassen wollten, mussten das entweder durch die Zusammennennung der Hauptteile der Welt thun

und redeten dann nach der Dreiteilung von Himmel, Erde, Tiefe Ex. 20, 4; Ps. 135, 6, auch von Himmel, Erde, Totenreich Hi. 11, 8. 9, gewöhnlich aber nach der Zweiteilung von Himmel und Erde Gen. 1, 1 u. s.; oder aber nannten sie, namentlich in dichterischen Darstellungen, einzelne Teile für das Ganze, wie Meer und Festland, Berge und Thäler, Erde und ihre Bewohner und dergl. Ein Gesamtwort für den Begriff hat sich bei ihnen nie gebildet; denn חֶלֶד Zeitdauer ist nur die Welt als Inbegriff der Zeitlichkeit (Ps. 17, 14 und 49, 2); עוֹלָם aevum, saeculum kommt im A. T. noch nirgends als Welt vor, auch Koh. 3, 11 nicht, und תֵּבֵל die fruchttragende, bewohnbare Erde (*οἰκουμένη*) kann höchstens die Menschenwelt bedeuten, wie auch אֶרֶץ = Erde selbst hie und da die Menschenwelt bedeutet (wie Gen. 8, 19. 11, 1 u. s.).

Über die Welt etwas auszusagen, hat das religiöse Bewusstsein nur insofern Veranlassung, als sie zu Gott in einem bestimmten Verhältnis steht. Das religiöse Bewusstsein hat nur göttliche Dinge, Gott, Gottes Verhältnis zur Welt und Gottes Willen an den Menschen zum Gegenstand (§ 9). Was die Welt an sich sei, abgesehen von Gott, das zu erkunden ist Sache der Wissenschaft. Es ist ein grosser Vorzug der Bibel, dass sie sich durchaus auf ihr eigenes Objekt, das Objekt der Offenbarung, beschränkt und die Grenze gegen die Wissenschaft hin streng einhält. Wenn mit den Aussagen des AT. über die Schöpfung es sich anders zu verhalten scheint, so ist das eben nur Schein. Als die biblischen Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt gemacht wurden, hatten die Menschen, unter welchen und an welche dieselben ergingen, schon ihre Vorstellungen und Begriffe über die Welt und ihre Teile, und wer eine Aussage über das Verhältnis Gottes zur Welt zu machen hatte, konnte, wenn er überhaupt verständlich werden wollte, nur mit Hilfe jener Vorstellungen und Begriffe sich ausdrücken. Von Sternenwelten und Planetensystemen, von Stoff und Kraft, von Atomen und Molekülen wusste man damals noch nichts; die physikalische Erkenntnis des Weltalls, seiner Teile, seiner Erscheinungen und Wesen war über die allerersten Anfänge empirischer Beobachtung noch nicht hinausgekommen; geologische, astronomische, chemische Kenntnisse fehlten gänzlich. Die Erde galt als wasserumflossene Scheibe, über ihr der Himmel sich wölbend als Firmament, über

dem Firmament und unter der Erde ozeanische Wasser, die Gestirne als Lichtträger am Firmament sich bewegend.

In diesem Vorstellungskreis musste sich auch der bewegen, der damals die göttlichen Wahrheiten über das Verhältnis Gottes zu dieser Welt kund thun wollte. Er war ihm nur die notwendige stoffliche Unterlage seiner Darstellung, das unvermeidliche Mittel seines Ausdrucks; ihn als Offenbarungswahrheit sanktionieren wollte er damit nicht. Wäre das der Fall, so müsste man einfach sagen; diese Offenbarung war sehr unnötig, denn alle alten Völker hatten dieselben Vorstellungen von der Welt, auch ohne Offenbarung. Es ist daher von Haus aus ein völlig verkehrtes Unternehmen, Bibel und Astronomie, Bibel und Geologie, Bibel und Physik oder gar Chemie mit einander ausgleichen zu wollen; man braucht nicht auszugleichen, wo der Anspruch gar nicht gemacht wird, über diese Dinge etwas zu lehren. Durch nichts so sehr untergräbt man die Auktorität der Bibel in Religionssachen, als wenn man sie auch zu einer Auktorität in diesen rein wissenschaftlichen Fragen erheben will; es liegt ein falscher Schriftbegriff zu Grunde, ein solcher, wie ihn die Rabbinen des Mittelalters von ihrer Bibel, und die Muhammedaner von ihrem Korân sich zurechtgemacht haben. Wer einen historischen Bericht über den Hergang der Schöpfung oder das Werden des Weltalls in der Bibel sucht, der sucht darin Dinge, die mit der Religion in keinem Zusammenhang stehen; dass aber die Bibel auch keinen historischen Bericht geben will, ergibt sich, von allem bisher Gesagten abgesehen, auch daraus, dass die verschiedenen Aussagen der Bibel gerade über diese rein stofflichen Dinge gar nicht miteinander übereinstimmen, sondern je nach der Individualität des Schriftstellers wechseln.

a) Um was es sich handelt, ist also nur das Verhältnis Gottes zur Welt oder der Welt zu Gott. Und was nun über dieses gelehrt wird oder gelehrt werden muss, folgt schon aus dem Gottesbegriff, den wir kennen gelernt haben; das haben wir also eigentlich schon bei der Darstellung des Gottesbegriffs vorausgenommen und müssen es hier nur besonders herausheben. Und da müssen wir sogleich sagen: an dem blossen Ausdruck schaffen oder Schöpfung hängt die ganze Wahrheit noch nicht. Bloss gegenüber von solchen, welche ein Werden der Welt durch sich selbst, aus ihrer eigenen Kraft, oder ein Nichtgewordensein, ein

ewiges Sein, behaupteten, wäre allerdings dieser Ausdruck schon von grosser Bedeutung; aber dass er die Wahrheit nicht erschöpft, sieht man daraus, dass auch in allen alten heidnischen Religionen der Gottheit ein Anteil an der Weltbildung und Weltschöpfung gegeben wurde; nicht bloss die Inder von Viçvakarman, dem Allschöpfer, reden, sondern bei den Persern der solenne Titel Gottes lautet: „Auramazda, welcher diese Erde geschaffen hat, welcher jene Himmel geschaffen hat, welcher den Menschen erschuf, die Annehmlichkeit erschuf für den Menschen“. Zudem wechselt im A. T. selbst mit dem Ausdruck בָּרָא schaffen auch עָשָׂה machen, קָנָה hinstellen, zubereiten (besitzen?) Gen. 14, 19, כּוֹנֵן feststellen (*καταρτίζειν*) יָצַר bilden, יָסַד gründen, sogar dichterisch הוֹלִיד zeugen Hi. 38, 28 ff., יֻלַּד Ps. 90, 2, und ist zwar בָּרָא ausschliesslich für das göttliche Schaffen reserviert, aber sowohl vom Schaffen aus Stoff, als vom Schaffen ohne Stoff gebraucht. Wir müssen also noch tiefer gehen. *α*) Und da ist das Nächste: zwischen Gott und allem Seienden wird der schärfste Gegensatz gemacht wie zwischen Ungewordenem und Gewordenem; nur Gott ist nicht geworden, alles andre ist geworden und darum vergänglich (und das eben ist der genaue Begriff der Welt = das Gewordene). Vor, nach und hinter allem Gewordenen ist Gott. Das ist die Grundlehre, die nicht bloss vorausgesetzt, sondern auch ausgesprochen ist. „Ich der erste, ich der letzte, ich derselbe“ ist dafür der schärfste Ausdruck (§ 26, c), und dazu Jes. 51, 6: hebt zum Himmel eure Augen auf und blicket zur Erde unterhalb, denn der Himmel zerstiebt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid, und ihre Bewohner sterben wie Mücken, und Ps. 102, 26—28: vormals hast du die Erde gegründet, und der Himmel ist deiner Hände Werk; sie gehen unter, aber du bestehst, und sie alle veralten gleich dem Kleid; wie ein Gewand wechselst du sie und sie wechseln, aber du bleibst derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende. *β*) Das Andre ist: dieses Gewordene ist nicht unabhängig von Gott und neben Gott, sondern durch ihn, hat in ihm seine Möglichkeit nicht bloss, sondern seinen Daseinsgrund. Gott schuf und schafft, Gott machte und macht alles Jer. 14, 22; ich Jahwe mache alles, spanne den Himmel aus, ich allein, breite die Erde aus, wer ist bei mir? Jes. 44, 24. 66, 2; Koh. 11, 5. *γ*) Fragt man über das Wie? so kann auch das A.T. nichts weiter sagen, als: er schafft durch seinen Willen oder durch sein Wort, denn

sein Wort ist eben nur sein ausgesprochener Wille, die Äusserung oder Heraussetzung seines Willens und Gedankens: alles was er will macht er Ps. 115, 3. 135, 6; er hat befohlen, da wurden sie geschaffen Ps. 148, 5; Gott sprach, da ward's, er befahl, da stand's Ps. 33, 9; durch das Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen und durch den Hauch seines Mundes ihr Heer Ps. 33, 6; Gott ruft ihnen zu, da stehen sie allzumal da Jes. 48, 13; sein Schöpferruf ruft ins Dasein. Daraus folgt aber auch, δ) dass alles was er macht seinem Willen entspricht, also g u t ist Gen. 1; alles hat er schön zu seiner Zeit gemacht Koh. 3, 11 (vgl. 7, 29).

Das sind die allgemeinen und höchsten Grundsätze der Offenbarungsreligion über das Verhältnis Gottes zur Welt, über den Gottes- und Weltbegriff, welche allen andern Aussagen zu Grunde liegen, und welche nicht bloss von einstmaliger Schöpfung, sondern auch von der fortgehenden Schöpfung, von allem, was Gott zu irgend einer Zeit thut, gelten, wie denn weitaus die meisten Aussprüche des A. T. das erstmalige und das tagtäglich wiederholte Schaffen zusammenfassen, im Praes., im Part. von Gott dem Schaffenden reden.

b) Nur eine Anwendung dieser höchsten Wahrheiten ist es, wenn einzelne Schriftsteller des A.T. von der erstmaligen Schöpfung, oder besser von der Herstellung des jetzigen geordneten Weltalls mit seiner Naturordnung, besondre Beschreibungen entwerfen, entweder als Historiker, indem sie nämlich die Entwicklung der Verhältnisse dieser Welt verfolgen bis auf ihre ersten Anfänge zurück, so die Verfasser von Gen. 1 und 2, oder als Dichter, indem sie von der Macht, Weisheit und Herrlichkeit eine Anschauung zu geben suchen und für diese Machtentfaltung Gottes gerade die Herstellung der jetzigen Ordnung des Alls als den höchsten und sprechendsten Beweis auswählen; so häufig, namentlich Hi. 38 ff. Prov. 8 u. a.

α) Unter diesen Darstellungen ist ohne Frage die erhabendste und würdigste, die ausführlichste und reichste, zugleich die älteste und wahrhaft antike die in G e n. 1. Die exegetische Analyse dieser Darstellung setze ich als aus der Erklärung der Genesis bekannt voraus. Die Hauptpunkte, auf die es dabei ankommt, sind folgende. Die jetzige Welt hat eine Bildungszeit gehabt, gegenüber von der der jetzige geordnete Weltverlauf als eine Zeit der Ruhe erscheint, so dass man jene Bildungszeit bezüglich der

göttlichen Thätigkeit als die göttliche Arbeitswoche vorstellen kann, und die Zeit nach jener ersten Bildung als den Ruhetag (Sabbat) Gottes. Die noch höhere Wahrheit, dass Gott immer thätig ist, immer schafft, soll dadurch nicht aufgehoben werden, vielmehr soll nur jene Bildungszeit als die Zeit relativ gesteigerterer, unruhigerer, gleichsam gewaltsamerer Arbeit bezeichnet werden. Und das Hauptabsehen bei jener Unterscheidung der sechs einzelnen Tage geht vielmehr darauf, die Stufenfolge in der göttlichen Arbeit anschaulich zu machen. Weiter behauptet man nun gewöhnlich, die Urkunde lasse Gott zuerst den Stoff der Welt, dann aus dem Stoff die geordnete Welt schaffen. Das ist aber so nicht richtig. V. 1 spricht nicht vom Weltstoff; V. 2 spricht von dem chaotischen Durcheinander, sagt aber nicht, dass dieses von Gott geschaffen sei. Die Wahrheit ist: Gen. 1 setzt den Begriff des Chaos, den sämtliche gebildete Völker des Altertums als das Prius der jetzigen geordneten Welt ansahen, voraus, nimmt ihn einfach als gegeben auf; die Urkunde verfolgt also die Entstehung der Welt rückwärts nur bis zur Herausbildung aus dem Chaos, nicht bis zur Bildung des Chaos selbst, und zeigt auch hierin, wie in so vielem Andern, ihre Abhängigkeit vom damaligen Vorstellungskreis. Dass dieses Chaos nichts von Gott Unabhängiges, durch sich selbst Seiendes sei, folgt aus den unter a) festgestellten allgemeinen Grundsätzen, wird aber Gen. 1 nicht ausdrücklich gesagt. Wohl aber wird gesagt, dass dieses Chaos nicht für sich war, sondern der Geist Gottes (wie ein Vogel) brütend darüber schwebte. Und dadurch ist dieser Chaosbegriff von jedem heidnischen Chaosbegriff genugsam unterschieden. Auch das Chaos ist nicht da, ohne dass Gott dabei ist mit seinem Geist, und dieser nicht etwa darin eingeschlossen, sondern ausserhalb desselben, darüber. Der Geist Gottes, die göttliche Lebenskraft, als ein Hauch aufgefasst, wirkt in dasselbe die Kräfte und Lebenskeime hinein. Aus der so von Gott mit göttlichen Lebenskräften durchwirkten an sich ordnungslosen und gestaltlosen Masse ruft das Wort, das Sprechen Gottes, die einzelnen Gebilde hervor. Geist und Wort gehören zusammen als die Vermittler der Schöpfung; der Geist als die belebende, befruchtende Macht; das Wort als der geäusserte Gedanke und Wille bestimmt, wie das Werdende werden soll, wirkt die Idee hinein. Durchaus aber ist Gott darüber, über dem Stoff und dem Werdenden, nicht darin oder damit

vermischt, und das Prius dazu; und das Werdende geht nicht hervor (emaniert nicht) aus seinem Wesen, sondern durch seinen Willen; es ist nicht gleichen Wesens mit ihm, sondern geschaffen, Werk. — In der weiteren Darstellung richtet sich das Absehen darauf, ebenso die Mannigfaltigkeit der Gebilde, als die Allmählichkeit ihrer Bildung und die geordnete Rang- und Stufenfolge derselben, sowie die harmonische Aufeinanderbeziehung oder das lebendige Ineinandergreifen aller Teile der Schöpfung nachzuweisen. Das geschieht durch die Unterscheidung von 2×4 Werken: Licht, Himmel, entwässerte Erde, Pflanzenwuchs; Gestirne, Wasser- und Lufttiere, Landtiere, Mensch, in 2×3 Tagen, so dass immer das je 3. und 4. Werk zusammen auf den je 3. Tag fallen. Der Fortschritt ist hier ein naturgemässer, wie man ihn vernünftigerweise nicht anders denken kann; immer das folgende Gebilde hat das vorhergehende zu seiner Voraussetzung, kann ohne dessen Vorhandensein nicht gedacht werden, oder erweist sich wenigstens durch seinen höheren Organismus als das höhere und darum spätere. Eine Ausnahme macht nur die Stellung der Gestirne als 5. Werk; hierin zahlt die Darstellung der Zeit, in der sie entworfen wurde, ihren Tribut; zu Grund liegt die Vorstellung der Himmelskörper als beweglicher Lichtwerkzeuge, was eben die Vorstellung des Altertums war. Als das höchste aller dieser sichtbaren Werke Gottes erscheint der Mensch, als Schluss und Zielpunkt des Ganzen (worüber später mehr). Dabei wird vollkommen anerkannt, dass die Schöpfung der organischen Wesen eine mittelbare, durch die mit Lebenskraft befruchtete Erde vermittelte ist (V. 11. 24: die Erde bringe hervor, weshalb auch V. 20 der Analogie nach so zu verstehen ist); ebenso wird die Mannigfaltigkeit der organischen Wesen nach Gattungen und Arten und ihre Fortpflanzungsfähigkeit ausdrücklich als eine göttlich gewollte, ursprüngliche hingestellt, und endlich auch die äussere oder relative Zweckbeziehung der einzelnen Teile der Schöpfung auf die andern wenigstens einigemale ausdrücklich hervorgehoben (bei den Gestirnen, zu leuchten und die Zeit zu teilen; bei den Gewächsen, zur Nahrung der Tiere und Menschen zu dienen). Doch was im Fortgang der Darstellung nur andeutend und beispielsweise geschehen konnte, die Aufzeigung der Vollkommenheit der einzelnen Teile der Schöpfung und des Ganzen als der Harmonie aller Teile, wird, weil es ein für die Religion wichtiger Lehrpunkt ist, aus-

drücklich hervorgehoben dadurch, dass Gott nach Herstellung der einzelnen Werke sein göttliches Wohlgefallen daran, sein Billigungsurteil kund gibt, sein Siehe es war gut bei den einzelnen Werken, und sein Siehe es war sehr gut bei dem Ganzen. Es ist bei den einzelnen Werken nicht angegeben, worin die Vollkommenheit besteht; nur des Menschen Vollkommenheit ist näher beschrieben; es versteht sich aber aus dem Begriff von gut, dass damit ausgedrückt sein soll, sie seien das, was sie nach dem göttlichen Gedanken und Willen sein sollen, also ihrer spezifischen Idee entsprechend, ohne Mangel und Tadel. Da alles Gewordene durch den vollkommenen Willen Gottes geworden ist, und nur durch diesen, so muss es auch vollkommen diesem entsprechend sein. Dass das so sei, ist für die Offenbarungsreligion vom höchsten Gewicht und darin liegt einer der wichtigsten Unterschiede von allen heidnischen und philosophischen Schöpfungstheorien, sofern in diesen, weil sie einen von Gott unabhängigen Stoff voraussetzen, durch diesen Stoff das Prinzip der Unvollkommenheit allem Einzelnen anklebt. Ein Zweck der Schöpfung wird nicht angegeben; darum ist aber die Schöpfung nicht grundlos, vielmehr Gottes Wille ist der einzige Erklärungsgrund (Ps. 115, 3. 135, 6); er will eine vollkommene Welt aus seiner Vollkommenheit heraus schaffen, und darum ist sie. Vom Gesichtspunkt des Zweckgrundes (finis) aus ist die Sache nicht gefasst; obwohl sich aus V. 31 auch dieser ergibt: es ist sein Wohlgefallen daran.

Zu dieser in Form einer Erzählung alle wesentlichen Gesichtspunkte erschöpfenden, ältesten Darstellung ist sozusagen ein poetischer Kommentar Ps. 104, hervorgegangen aus der Betrachtung von Gen. 1, in einer Zeit, da der Gesamtpentateuch schon heiliges Buch war; dieser Psalm schliesst sich darum möglichst eng an Gen. 1 an. Er beschreibt V. 2 die Schöpfung des Lichts, V. 3—5 die Scheidung der Erde und des Firmaments mit den oberen Wassern, Wolken, Winden, Blitzen (himmlischen elementaren Kräften); V. 6—12 die Scheidung von Festland und Wasser in Meer, Quellen und Flüsse; V. 13—16 das Sprossen der Pflanzen und ihre Voraussetzung (Regen und Quellwasser); V. 19—22 die Gestirne und ihre Bestimmung; V. 25 f. die Tiere des Meeres; nur die übrigen Tiere sind V. 11—30 an verschiedenen Stellen je bei ihren Elementen erwähnt; und ebenso die Menschen da und dort; auch freut sich Gott seiner Schöpfung V. 31; dies ist ihr Zweck und sie ist ein Zeugnis seiner Herrlichkeit V. 31. Aber auf die Tagewerke ist kein Gewicht gelegt, ihrer geschieht keine Erwähnung, überhaupt ist in diesem Psalm die Schöpfung nicht als eine einmalige, sondern als eine fortgehende, tagtäglich sich wiederholende gefasst (s. § 33) und treten, wie

das von einem Lobpsalm nicht anders zu erwarten ist, die Macht, Weisheit, Freundlichkeit oder Güte Gottes durchaus als die Hauptgesichtspunkte hervor.

β) Eine andre alte Darstellung der Schöpfung ist die des prophetischen Erzählers in Gen. 2. Sie ist nicht so ausführlich und erschöpfend, wie die in Gen. 1; sie ist auch nur die Einleitung zu der Beschreibung der Menschen im Urstand, gibt nur so viel als zum Verständnis dessen nötig ist, ist aber ganz selbständig, unabhängig von Gen. 1 und darum von Gen. 1 in Einzelheiten auch abweichend. Auch sie geht davon aus, dass Gott Erde und Himmel gemacht hat V. 4b, geht aber auf die Bildung der Erde nicht weiter ein, setzt diese voraus, lässt vermittelst des Urnebels, der Regenfeuchtigkeit, die Erde zur Hervorbringung der Pflanzen befruchtet werden, lässt dann den Menschen aus Erde und Gottesodem gebildet, ihn in den Gottesgarten versetzt, sodann für den Menschen die Pflanzen und die Tiere gebildet werden, letztere aus Erde, und endlich aus dem Menschen das Weib. Ausserdem, dass hier immer auf die Mittelursachen hingewiesen ist, ist der Mensch als Haupt der irdischen Wesen in der Weise in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt, dass die andern Wesen (nach V 5 selbst die Pflanzen) für ihn geschaffen werden. Die wesentlichen Ideen oder Lehren sind dieselben, aber der Hergang ist ein andrer.

γ) Hiob 38 und 39 stellt der erscheinende Gott seinem Tadler Hiob eine unabsehbare Reihe von Fragen über die Wunder der Schöpfung, allerdings nicht der erstmaligen bloss, sondern der fortgehenden, so dass er in der ersten Hälfte die grossen Teile des Alls: Erde, Meer, samt den elementaren Kräften und Erscheinungen, ihre Gesetzmässigkeit, ihre Leitung durch eine höhere Intelligenz und Willenskraft und ihre Wirkungen zu ethischen Zwecken, in der zweiten die Wunder der Tierwelt mit ihren mannigfaltigen, rätselhaften Gestalten, ihrem Instinkte und ihrer Erhaltung durch Gott der Reihe nach vorführt, alles in freier dichterisch-selbständiger Weise. Aber er geht dort doch von der uranfänglichen Schöpfung aus, und da sagt Gott: Wo bist du gewesen, als ich die Erde gründete? wer setzte ihre Maasse fest? wer spannte über sie die Schnur? auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt? oder wer warf ihren Eckstein hin? als allzumal die Morgensterne jauchzten und alle Gottessöhne jubelten? 38, 4—7. Hier sind die Engel als bei der Gründung der

Erde vorhanden vorausgesetzt, und daraus bildete sich dann bei den späteren Juden die Vorstellung, dass die Engel das erste Werk waren, das Gott geschaffen. Ausserdem ist diese Stelle darum beachtenswert, weil auch sie zeigt, dass man in der alten Zeit während des Lebens der Offenbarung die Darstellung Gen. 1, die doch wohl schon vorhanden war, noch nicht in buchstäblicher Wörtlichkeit fasste, sonst hätte selbst ein Dichter sich nicht die Abweichung erlauben können, dass er die Sterne bei der Gründung der Erde zugegen setzte. (Also dasselbe, was man aus Gen. 2 sieht.)

δ) Mit Ausnahme von Ps. 104 wird auch sonst nirgends in den dichterischen und prophetischen Darstellungen der Schöpfung auf Gen. 1 und 2 zurückgegriffen, sondern sie alle sind frei und unabhängig davon gehalten[1]), drücken aber immer dieselben Grundlehren aus wie Gen. 1. Himmel und Erde, aber auch einzelne grosse Teile des Erdganzen oder seiner Kräfte und Wesen, werden in der Regel in solchen freien Schilderungen zusammengestellt, z. B. Am. 4, 13. 5, 8. 9, 6; Prov. 3, 19, 20; Jes. 42, 5. 45, 18. 48, 13; Ps. 95, 4.5. Besonders hebe ich hervor Hi. 26, 7—14: der den Norden ausspannt über dem Leeren, die Erde aufhängt über Nichts, die Wasser in seinen Wolken bindet, ohne dass eine Wolke unter ihnen platzt, über seinen Thron hin das Wolkenmeer breitet, im Kreisrund am Wasser hin (Okeanos) Finsternis und Licht abgrenzt, — wo namentlich die Vorstellung der Erde als einer im leeren Raum frei schwebenden Scheibe merkwürdig ist. Auch ist besonders zu bemerken, dass in diesen dichterischen Darstellungen sehr gewöhnlich und offenbar in Beibehaltung ganz altertümlicher Anschauungen die Erde aufgefasst ist wie ein Gebäude, ihre Schöpfung wie ein Gründen und Bauen; sie ruht auf Grundfesten (מוֹסְדוֹת), hat Pfeiler und Säulen, die zugleich wieder das Himmelsgewölbe tragen, oder auch ist sie über Wasser gegründet, und der Himmel ein Zelt, das über ihr ausgespannt ist z. B. Ps. 24, 2. 75, 4. 104, 5; Hi. 9, 6—8. 26, 11. 38, 4—7; Pr. 3, 19. 8, 25—29; Jes. 42, 5. 48, 13. 51, 13. Alles in freiester Weise und ohne eine Spur sklavischer Abhängigkeit von Gen. 1, also ohne alle Andeutung dogmatischer Geltung von Gen. 1.

ε) Endlich ist zu erwähnen, dass in der jüngeren Weisheits-

---

1) Daraus folgt nicht, dass Gen. 1 noch nicht geschrieben war, sondern dass die dogmatische Schätzung ihm noch nicht zukam.

lehre die Weisheit als die Vermittlerin der Schöpfung hingestellt wird, etwa in der Weise, dass Gott wie ein Künstler diese Weisheit mit der ganzen Fülle ihrer Gedanken oder Ideen vor sich hinstellt, und sie anblickend und erforschend, also nach ihrem Muster, die Elemente und Kräfte der Welt samt der ihnen innewohnenden Gesetzmässigkeit schafft Hi. 28, 23—27, oder so, dass sie bei seiner Schöpfung der Welt ihm zur Seite stand als Künstlerin und Bildnerin (אָמוֹן) Prov. 8, 27—31. Damit ist nur entwickelter oder in andrer Weise gedacht dasselbe ausgedrückt, was sonst und namentlich Gen. 1 mit dem Wort bezeichnet wird; das Wort ist sowohl der ausgesprochene Wille als der geäusserte Gedanke; diese letztere Seite tritt bei der Darstellung der Weisheitslehrer besonders hervor: die Weisheit ist nichts als der aus Gott heraustretende oder herausgetretene Weltgedanke. Im griechischen *λόγος* sind dann später beide Seiten Wort und Vernunft zusammengefasst.

c) Sonst wird noch in einzelnen Sprüchen die Schöpfung ausdrücklich gerühmt als ein Werk der grossen Kraft Gottes Jer. 27, 5. 32, 17; seiner Weisheit, Einsicht und Erkenntnis Prov. 3, 19. 20. Ps. 104, 24; seiner Kraft und Weisheit zusammen Jer. 10, 12. Jes. 40, 28. Auf das Sechstagewerk wird ausser in der Begründung des Sabbatgesetzes Ex. 20, 11. 31, 17 nirgends Rücksicht genommen. Wohl aber das Wort und der Hauch seines Mundes (רוּחַ) klingt in dem (späten) Psalm 33, 6. 9 nach. Von einem Zweck der Weltschöpfung (ausser dem schon oben angegebenen) ist auch sonst nirgends die Rede. Wohl werden von den einzelnen Teilen der Schöpfung oft genug Zwecke genannt (z. B. Ps. 104 vielfach); namentlich ist Jes. 45, 18 gesagt, die Erde sei geschaffen zum Bewohntwerden (für die Lebewesen) vgl. Hi. 18, 4, und Ps. 115, 16 sie sei den Menschen gegeben (vgl. Ps. 8; Gen. 1, 28). Und dass die Welt als Ganzes zu Gottes Verherrlichung dienen muss, ist schon § 31 nachgewiesen.

Auf die einzelnen Werke der Schöpfung besonders einzugehen, ist hier kein Grund. Selbständige religiöse Bedeutung hat unter denselben nur der Mensch; was aber über ihn zu sagen ist, gehört an einen andern Ort. Von einer Erschaffung der Engel ist nirgends im A. T. die Rede; sie gehören daher auch nicht hieher unter die Werke der Schöpfung, sondern unter die Weltregierung, deren Werkzeuge sie sind. Auch auf die subtile Frage über Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Weltschöpfung wird im A. T. nicht eingegangen; es genügt darüber was oben unter a) betreffend die allgemeinen Grundsätze ausgehoben ist. Das A. T. weiss nur von einem Gott vor der Welt, nicht aber von einem Gott ohne Welt. Ebensowenig findet sich schon ein Satz über die Schöpfung aus Nichts in dieser scharfen philosophischen Zuspitzung; wohl die Prinzipien dazu (s. unter a), aber nicht der Satz selbst.

Die nachkanonischen palästinensischen Volksbücher führen über den Standpunkt der späteren Psalmen (die auf Lektüre von Gen. 1 beruhen) nicht hinaus; doch ist Sir. 9, 1. 42, 15. 39, 16—35 lesenswert. An Hi. 38 und Prov. 8 schliessen sich an und stellen die Weisheit als Vermittlerin der Schöpfung auf Sir. 1, 9; Sap. 7, 12. 8, 6. 9, 9. Der Ausdruck im alexandrinischen Weisheitsbuch Sap. 11, 18, dass Gottes Hand *τὸν κόσμον ἔκτισεν ἐξ ἀμόρφου ὕλης* führt, wenn er nicht platonisch gemeint ist, über Gen. 1, 2 nicht hinaus. Und wenn 2. Macc. 7, 28 gesagt wird *ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησε τὰ πάντα ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως* (sc. *ἐξ οὐκ ὄντων*) *γεγένηται*, so ist dies, wie schon der Plur. *ὄντων* zeigt, und auch das *οὕτως* vom Menschen, vgl. mit Gen. 2, 6, immer noch nicht in dem scharfen philosophischen Sinn, sondern so gemeint, dass alles, was geschaffen ist, vorher ein Nichtseiendes, im Zustand des Nichtseins war (Stoffe, aus denen sie geworden, sind dadurch nicht ausgeschlossen).

§ 33. Von dem Bestehen der Welt oder der Erhaltung.

a) Wir haben schon in § 32,a gesehen, dass die allgemeinen Grundsätze der biblischen Religion über das Verhältnis Gottes zur Welt oder über den Gottesbegriff und den Weltbegriff im A. T. dieselben sind, mag es von der Entstehung oder dem Bestande der jetzigen Welt reden. Auch haben wir schon gesehen, dass in einer ganzen Menge seiner Aussagen das A. T. die erstmalige und die immer sich wiederholende Schöpfung (die Schöpfung und Erhaltung) zusammenfasst und von dem schöpferischen Thun Gottes überhaupt redet. Dessen ungeachtet müssen wir von dem, was man dogmatisch die Erhaltung nennt, hier besonders reden. Denn wenn gleich der Name Erhaltung kein A.Tl. Ausdruck ist (doch siehe Jer. 5, 24), vielmehr das, was damit bezeichnet wird, biblisch viel eher als das Bestehen der geschaffenen Welt zu bezeichnen wäre, so ist doch die Sache, die Unterscheidung zwischen Entstehen und Bestehen der Welt, allerdings biblisch begründet. Das ergibt sich schon aus der Unterscheidung der Arbeitswoche und der Ruhezeit Gen. 1—2, 4 (vgl. § 32). Sodann wird es ja in den Darstellungen des schöpferischen Thuns Gottes überall anerkannt, dass Gott durch die erstmalige Schöpfung der Welt ihren Elementen und Wesen Lebenskräfte und Gesetze zu ihrer Selbsterhaltung eingepflanzt, also ihnen eine relative Selbständigkeit verliehen hat.

Und gerade in dieser Anerkennung einer relativen Freiheit der geschaffenen Wesen liegt das eigentliche religiöse Interesse,

das zur Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung führt. Den leblosen Elementen oder den elementaren Kräften hat Gott ihr Mass und Ziel gegeben, nach dem sie wirken und das sie nicht übertreten dürfen: dem Wind, Wasser, Blitz, Regen Hi. 28, 25—27; Jes. 40, 12; dem Wasser und Meer Hi. 38, 8—11 (brach dem Meer eine Grenze, setzte ihm Thore und Riegel und sprach; bis hieher sollst du kommen, und hier soll sich brechen deiner Wellen Übermut); Prov. 8, 29; Jer. 5, 22; Ps. 104, 9. 33, 7; die Sterne, der Zahl nach bestimmt, müssen ihre Bahnen gehen, Jer. 40, 26; Himmel und Erde haben ihre Gesetze (חֻקּוֹת) Jer. 33, 25; der Himmel hat seine חֻקּוֹת und übt eine Herrschaft (מִשְׁטָר) über die Erde aus. Hi. 38, 33 (cfr. Gen. 1, 14—18); selbst den dunkeln Wolkenschichten wohnt sozusagen Intelligenz (חָכְמָה und בִּינָה) inne Hi. 38, 36; die Zeiten und Jahreszeiten müssen mit einander regelmässig wechseln Gen. 8, 22; Jer. 5, 24. 33, 20; die Tiere haben jedes eine eigentümliche Natur angeschaffen bekommen Hi. 39, die Zugvögel z. B. ihren merkwürdigen Instinkt 39, 26; Jer. 8, 7 (Storch und Schwalbe). — Allen gab Gott so ein Gesetz, welches sie nicht übertreten dürfen Ps. 148, 6, und Allem zugleich eine Kraft, dass es wirke und Folgen habe für Andres, so dem Regen, dass er herabfällt und nicht zurückkehrt, bis er die Erde tränkt und sie befruchtet Jes. 55, 10. 11. Überhaupt hat er die Schöpfung so zugerichtet, dass sie bleibe und bestehe (עָמַד) Ps. 119, 90. 91. 148, 6; den Gewächsen und lebenden Wesen hat er schon durch den Schöpfungssegen (Gen. 1. vgl. 8, 17. 9, 7) die Kraft gegeben, Frucht zu tragen und so nicht bloss sich zu erhalten, sondern sich zu vermehren, hat den Menschen und Tieren ein für allemal die Pflanzen Gen. 1, 29. 30 und den Menschen weiterhin (von der Flut ab Gen. 9, 1—4) die Tiere zur Nahrung angewiesen und allen Lebewesen im allgemeinen ihre Fortdauer garantiert Gen. 9, 11. So ist also Gesetz, Kraft und Mittel der Selbsterhaltung und eigentümlichen Wirkungsweise jedes Wesens schon in der Natur gesetzt; es kommt ihr insofern eine gewisse Freiheit und Selbständigkeit ihres Bestehens zu (von der ethischen Freiheit des Menschen hier noch gar nicht zu reden), und die ganze Welt der Erscheinungen verläuft nach den ihr eingeordneten Gesetzen in dem Kreislauf des Kommens und Gehens, des Werdens und Vergehens Koh. 1, 4—8.

Allein so sehr diese Gesetzmässigkeit und Selbständigkeit des

Geschaffenen, vermöge der es seine Gesetze und Kräfte in sich selbst trägt, am rechten Ort hervorgehoben und anerkannt wird, so wird doch vorherrschend das Sein und Bestehen der Kreaturen auf einen unmittelbaren Willensakt Gottes, auf eine stets neu sich wiederholende Thätigkeit Gottes zurückgeführt. Es ist das nicht zufällig, sondern ganz wohl begründet und notwendig. Das reine Denken, die wissenschaftliche Betrachtung der Natur, wird bei dieser den endlichen Wesen immanenten Kraft und Gesetzmässigkeit stehen bleiben; die religiöse Betrachtung kann das nicht, sie sieht hinter allem, was ist und erscheint, Gott, und darum geht auch das A.T. als das Religionsbuch vielmehr darauf aus, die Abhängigkeit aller Dinge und Wesen von Gott ins Licht zu stellen; die Mittelursachen überspringend geht es immer auf den letzten Grund, auf Gott selbst, zurück, ohne darum jene Mittelursachen zu entwerten oder gar zu leugnen; sie schaut Gott als den in jedem Augenblick das Universum Schaffenden an. Während also z. B. Gott die Fortpflanzung des Menschen geordnet und bestimmt hat, so ist doch Gott es, der den einzelnen im Mutterleibe bildet, ihn mit Haut und Fleisch bekleidet, ihm den Lebensodem gibt, ihn schafft Ps. 22, 10. 11; Hi. 10, 8—12. 31, 15; Ps. 139, 13—15; Mal. 2, 10; Koh. 12, 1; Gott ruft jeder neuen Generation, dass sie komme Ps. 90, 3; Jes. 41, 4. Während er bei der Schöpfung schon befohlen, dass die Erde Pflanzen hervorbringe und die Wasser durch die Erde rinnen, oder dem Regen, den Wolken u. s. w. ihre Gesetze vorschrieb, so ist doch Gott es, der Regen und Wasser sendet, die Pflanzen hervorruft, die lebenden Wesen nährt und erfreut z. B. Ps. 65, 7—14; Hi. 37—39; Jer. 5, 24. 10, 13. Ps. 104. 147, 8—18. 145, 15. 16 u. s.

b) Das ist aber nicht etwa nur ein Unterschied in der Betrachtungsweise, über deren Berechtigung gegenüber von der andern sich streiten liesse, sondern es hat damit seine volle Richtigkeit. Auch liegt die Sache nicht so, dass nur entweder die eine oder die andre Betrachtungsweise richtig sein könnte, sie einander ausschlössen, sondern beide sind richtig, beide werden im A.T. als richtig anerkannt und es kann sich nur fragen, wie beide zusammen bestehen können, wie dieses freilich geheimnisvolle Inundmiteinander beider zu denken sei. Darüber herrscht die folgende Anschauung. Für sich allein bestehen kann die geschaffene Kreatur nie. Vielmehr wie sie in dem Willen Gottes

ihren einzigen Entstehungsgrund hat, besteht sie auch nur durch ihn und hört auf, sobald er will. Und wie sie ein Werk seiner Kraft und Weisheit ist, so ist diese Kraftäusserung und Weisheitsordnung fortwährend erforderlich zu ihrem Bleiben und Bestehen Jer. 10, 12; Jes. 40, 28; sein Schöpfungswort erschallt zu jeder neuen, auf Grund einer früheren sich entwickelnden Bildung, damit sie werde Jes. 48, 13; Ps. 33, 19. Und wie sein Geist schon in der anfänglichen Schöpfung das lebenwirkende Prinzip war, so ist auch nur da Leben, wo sein Geist wirkt. Es ist die allgegenwärtige Kraft Gottes, der allgegenwärtige Geist Gottes (§ 26, e), worauf das Bestehen der ganzen Welt ruht. Gott erfüllt alles, Himmel und Erde Jer. 23, 24, ist innerlich in ihm, freilich nicht mit seinem Wesen, sondern mit seiner Kraft; und alles, was ist und lebt, auch die niedrigsten Arten des Lebens bis hinauf zu den höchsten, ist und lebt nur, sofern es aus dem von Gott ausströmenden Geist Gottes seine Lebenskraft zieht, und dadurch in fortwährendem Zusammenhang mit ihm bleibt. Und ebenso wie die ganze Welt und jedes einzelne Wesen durch diesen Geist getragen ist, so ist es auch dieser selbe allgegenwärtige, alles durchdringende Gottesgeist, der den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen und hinwiederum den Zusammenhang der Natur mit der Geisteswelt vermittelt. Das ist die biblische, ebenso tief religiöse als wissenschaftlich richtige Ansicht von der Welt: sowohl die deistisch-mechanische Naturbetrachtung, als auch die populär-magische Ansicht vom göttlichen Wirken, als wäre es ein ohne Vermittlung geschehendes Einwirken aus der Ferne, auf die Kreaturen, ist dadurch ferngehalten. Demgemäss sagt Elihu Hi. 34, 14. 15: wollte er auf sich nur Acht geben (d. h. selbstisch sich auf sich zurückziehen und seine Achtsamkeit von den Kreaturen abwenden), an sich ziehen seinen Geist und Odem, so stürbe alles Fleisch auf einmal, und der Mensch, zu Staube würde er wieder werden, und Ps. 104, 29. 30: du verbirgst dein Angesicht, da erschrecken sie; ziehst deinen Geist zurück, da hauchen sie aus, kehren zurück zu ihrem Staube; du sendest deinen Geist, da werden sie geschaffen, und du erneuerst der Erde Fläche. Es ist also das Innewirken dieses Geistes in der Welt, was neue Lebensbildungen hervorbringt, das Zurückziehen desselben, was das Vergehen wirkt; jedes sich selbst überlassene geschaffene Wesen stirbt, vergeht. Nicht wesentlich verschieden davon ist es, wenn

in Ps. 104, 29 (vgl. 139, 7) diese Wirkung von dem Zu- und Abkehren seines Angesichts abgeleitet wird, wie denn auch sonst oft genug Wohlsein und Verkümmern der Kreatur auf das Angesicht oder Auge Gottes zurückgeführt wird z. B. Am. 9, 4; Jer. 21, 10. 24, 6; Ps. 69, 18 u. s.; der Blick Gottes auf die Natur, der äussere Ausdruck seiner innern Willensrichtung, je nachdem es ein gnädiger oder ungnädiger, ein zugekehrter oder abgekehrter Blick ist, hat zur Folge oder ist identisch damit, dass der Geist ihr zuströmt oder sich zurückzieht von ihr. Daher denn auch von der göttlichen פְּקֻדָּה Aufsicht, Hut (providentia) Hi. 10, 12 die Erhaltung des Geschöpfes abgeleitet ist. Alle Kräfte des Geschaffenen sind nur durch die fortwährende Einwirkung seiner Macht, seines Geistes auf dasselbe wirksam, alle ihm immanenten Gesetze nur in Folge seiner unaufhörlich wirkenden Intelligenz oder Weisheit in Thätigkeit. Und daraus erst ist deutlich, mit wie gutem Recht in so vielen Stellen die Schöpfung nicht als eine geschlossene, sondern eine in jedem Augenblick sich wiederholende, also die Kreatur als eine in jedem Augenblick von der ewigen Schöpferkraft abhängige dargestellt wird.

Nur vermöge dieser fortwährenden Gegenwart seiner ewigen Gotteskraft in der Welt, auf der ihr Bestehen ruht, kann er auch auf Grund des Alten Neues, nicht Dagewesenes, bilden, neuschöpferisch in ihr wirken Num. 16, 30 (vgl. Ex. 34, 10); Jer. 31, 22 (u. Koh. 1, 7. 10; dass nichts Neues unter der Sonne, ist nur einseitig wahr und hienach zu beschränken); vermöge derselben aber auch vernichten, zerstören, sterben lassen, ja auch diesen Himmel und diese Erde vergehen und in ihr Nichts zurücksinken lassen Jes. 34, 4. 51, 6; Ps. 102, 26—28, und Himmel und Erde neu schaffen Jes. 65, 17. 66, 22. In diesem Satz erst vollendet sich die Lehre von der Erhaltung der Welt; wie diese in ihrem Bestehen fortwährend von seinem Willen abhängt, so besteht sie auch nur, solange er will und wird, wie sie geworden ist, wieder vergehen. Nur er bleibt.

In den nachkanonischen Volksbüchern ist dieselbe Ansicht von der fortwährenden Abhängigkeit der Welt von Gott und von ihrem relativ selbständigem Bestehen forterhalten, namentlich gehört hieher Sir. 43, 26 *ἐν λόγῳ κυρίου σύγκειται πάντα* (besteht alles), was schon ganz an Hebr. 1, 3 erinnert (*ὁ υἱὸς φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*); Sap. 1, 7 der Geist

Gottes, der die *οἰκουμένη* erfüllt, *συνέχει τὰ πάντα* (vgl. mit 12, 1 und 11, 26). Und in den Apokalypsen wie Hen. 91, 16 ff. 4. Esr. 5, 33 ff. sowie dem Targum und der späteren Theologie ist die Beschränktheit der Dauer dieser Welt und ihre Ersetzung durch eine neue schon Dogma.

§ 34. Die Regierung der Welt.

Wie das Entstehen und Bestehen der Welt und ihrer Geschöpfe in jedem Augenblick von Gottes alles tragender Schöpferkraft und seinem allgegenwärtigen Geist abhängig ist, so ist auch jede Veränderung in der physischen und geistigen Welt durch diese selbe ewige Gotteskraft nach den Gesetzen seiner Weisheit und seines heiligen Willens von ihm hervorgebracht, indem er das Ganze und Grösste wie das Kleinste mit absoluter Herrschergewalt vorausbestimmt, vorausbildet, in seinem Werden und Wirken leitet und trägt, und namentlich auch gegenüber von dem Bösen in der Welt seinen auf das Gute gerichteten Weltplan einhält und triumphierend durchführt, Diese Regierung gehört aufs engste mit der Erhaltung zusammen; es ist nur wissenschaftliche Abstraktion, wenn wir beide trennen; Gott ist nie bloss erhaltend, sondern in der Erhaltung immer zugleich der Regierende. Dieselbe פְּקֻדָּה Gottes, auf der nach Hi. 10, 12 die Erhaltung beruht, ist auch seine Regierung (providentia), wofür in Sap. 6, 7. 14, 3. 17, 2 u. s. der (aus Plato genommene?) Ausdruck *πρόνοια*, *προνοεῖν* vorkommt. Sonst wäre die Regierung biblisch etwa zu nennen sein Königtum: König ist Gott freilich in speziellem Sinn über Israel, aber König ist er auch über die ganze Welt z. B. Ps. 29, 10. 96, 10 u. s.

a) Dass nun alle Vorkommnisse in der Natur, der leblosen Natur, wie man sie gewöhnlich nennt, auf Gottes Kausalität zurückgeführt werden, brauchen wir nach dem über die Macht, über die Schöpfung und die Erhaltung Gesagten nicht weiter mehr zu erhärten. Alle Naturkräfte hat er in seinem Dienste und lässt sie zu seinem Zwecke wirken: die Winde macht er zu seinen Boten und flammend Feuer zu seinen Dienern Ps. 104, 4; Feuer, Hagel, Schnee, Dunst, Wind, Sturm vollziehen sein Wort Ps. 148, 8. 147, 16—18. Hi. 38, 22. 23 (Hagel und Schnee aufgespart für die Zeit des Kampfes und der Not; schickt Blitze und sie gehen V. 35);

37, 13 (lässt Gewitter losbrechen zu Segen und Strafe) u. s. w. — So ist denn auch alles physisch Böse, das Übel, sein Werk, von ihm gesandt und gewirkt; darüber vgl. ausser den zahllosen Beispielen der Geschichte, wo dasselbe auf ihn zurückgeführt ist, die Lehrsprüche Am. 3, 5. 6: ist auch ein Übel in der Stadt und Jahwe hats nicht gethan? Thren. 3, 37. 38: aus des Höchsten Munde gehen da nicht die Übel alle und das Gute? Jes. 45, 7; Koh. 7, 14: den Tag des Glücks und des Unglücks hat Gott gemacht; in seiner Hand ist der die Todeswaffe verfertigt und der sie führt Jes. 54, 16. Auch das scheinbar Zufällige ist von Gott; wenn hie und da von einer מִקְרֶה einem Zufall, einem Geschick die Rede ist, so wird doch auch das nicht ohne Gottes leitende Hand gedacht 1 Sam. 6, 9. Rut 2, 3. Es beruht darauf auch der Gebrauch des Looses (גּוֹרָל) in wichtigen Angelegenheiten zur Hervorbringung einer Entscheidung Jos. 7 (Achan); Jos. 14, 2; 18, 6 (Stammgebiet); 1. Sam. 10, 19 (Königswahl); Jon. 1, 7; Urim und Tummim; und dazu der Lehrspruch Prov. 16, 33: im Schooss wird geworfen das Loos, aber von Gott kommt alle seine Entscheidung. Gott macht, dass sich etwas so trifft הִקְרָה Gen. 24, 12. 27, 20; die Geschicke der Völker (z. B. Hi. 12, 13—25 oder Am. 9, 7), ebenso wie der Einzelnen sind alle in seiner Hand; er gibt und nimmt, erhöht und erniedrigt, heilt und verwundet, tötet und belebt Dt. 32, 39; 1. Sam. 2, 6—8; Dan. 2, 20. 21. 4, 34; sie werden von ihm geleitet, oft genug gegen alles Wollen und Planen der Menschen z. B. Prov. 16, 9. 19, 21. 20, 24. 21, 30. 31; ist ja doch Lebensanfang und Ziel von ihm vorausbestimmt Hi. 14, 5; Ps. 139, 16. 31, 6; er hat den Frevler für den Unglückstag gemacht Prov. 16, 4; bildet alles voraus schon von fern her Jes. 22, 11.

Aber das Wichtigste ist hier, dass Gottes Kausalität auch auf das Thun der bewusst und frei handelnden persönlichen Wesen geht. Obwohl im ganzen A. T. nirgends der mindeste Zweifel darüber ist, dass der Mensch für alle seine Handlungen sittlich und persönlich verantwortlich ist, so kann es doch die allumfassende und allwirkende göttliche Thätigkeit selbst von diesen Handlungen persönlicher Freiheit nicht ausgeschlossen denken, und sagt dieselbe, ganz unbekümmert um den etwa darin liegenden Widerspruch, einfach aus als eine Thatsache des religiösen Bewusstseins, und zwar nicht etwa bloss in so weit, als Gott mit seinem allsehenden Auge auf dieselben merkt (§ 26, f.),

sondern so, dass er ihre Gedanken und Willensregungen leitet, mit seiner Kausalität dabei ist. Denn er der Herr der Geister ist ja auch Schöpfer und Bildner des menschlichen Geistes (Am. 4, 13); Zach. 12, 1; er der auf alle Menschen merkt, bildet auch ihr Herz Ps. 33, 15; des Königs Herz ist in der Hand Jahwes wie Wasserbäche, wohin er will, neigt er es Prov. 21, 1; er gibt Gunst in jemands Augen, wie es so oft heisst, z. B. Gen. 39, 21, d. h. bewirkt dessen freundliche Gesinnung. Und zwar sind es nicht bloss die guten Regungen und billigungswerten Handlungen des Menschen, welche das fromme Bewusstsein leicht und regelmässig als durch Gott bewirkt anschaut und weiss z. B. Ps. 51, 12 (schafft reines Herz und gibt neuen Geist), 23, 3 (leitet auf gutem Wege), 139, 24 u. s., sondern auch böse Gedanken und Entschlüsse, böse Thaten werden auf seine Wirkung und Leitung zurückgeführt. Hierüber, weil es die meiste Schwierigkeit bietet, muss etwas genauer geredet werden. Namentlich gehören hieher die Stellen, wo Gott die Verhärtung oder Verstockung des Herzens der Menschen zugeschrieben wird (אִמֵּץ D, חִזַּק A. B, הִקְשָׁה A, הִכְבִּיד C), in der Geschichte der Ägypter und ihres Königs Ex. 4, 21. 7, 3. 10, 1. 27. 14, 4. 8; des Amoriterkönigs Sihon Dt. 2, 30; der Kenaaniter im allgemeinen Jos. 11, 20; auch Jes. erhält 6, 9. 10 den Auftrag, durch seine Predigt das Herz des Volks zu verhärten, ihre Augen zu verkleben, ihre Ohren zu verstopfen, dass sie nicht hören und so zum Gericht reif werden. Jes. 63, 17 sogar betet das Volk: Warum liessest du uns abirren von deinen Wegen, verhärtetest unser Herz, dich nicht zu fürchten? In allen diesen Fällen wird der Ungehorsam der Menschen gegen Gottes Stimme, der ihnen zum Verderben ausschlägt, nicht bloss auf Gottes Absicht, sondern auf Gottes Thun zurückgeführt. Von theologischer Seite, namentlich in der lutherischen Kirche, hat man diese Verstockung schon oft zu einer Zulassung abschwächen wollen. Aber das ist wie gegen den Ausdruck, so gegen die lebendige Gottesidee des A. T., wornach Gott zu allem, was geschieht, nicht bloss passiv, sondern mitwirkend, selbstthätig sich verhält. Um die Sache im rechten Licht zu verstehen, ist vor allem zu beachten, dass auch der Ausdruck gebraucht wird: der Mensch selbst verhärtet sein Herz Ex. 8, 28. 9, 7. 34, also die Handlung des Verstockten ihm selbst als seine Handlung zugeschrieben wird 9, 2. 17. 10, 4, so dass er selbst seine Verschuldung dabei anerkennt 9, 27. 10, 16,

und er schliesslich wirklich von Gott dafür gestraft wird, somit das eigentlich Sündige und Schuld Begründende vom Menschen abgeleitet wird, wie das Böse in der Welt überhaupt nicht durch Gott ist, sondern durch den Missbrauch der Freiheit der Kreatur. Ist es aber als verkehrte Willensrichtung in der Kreatur einmal da, so steht es auch unter der alles tragenden Energie der Gotteskraft. Zunächst insofern, als das Böse, einmal gesetzt, denselben Gesetzen unterliegt, denen jeder Organismus unterworfen ist, nach Wachstum und Ausbreitung zu streben; es ist die von Gott gewollte und stets verwirklichte Weltordnung, dass das Böse im Menschen wächst, der Mensch durch die Zurückweisung der Warnungsstimme oder des angebotenen Heilsmittels immer mehr sich in der bösen Richtung verfestigt; jene Zurückweisung ist des Menschen That, diese Verfestigung ist Gottes Thun; Gott überlässt sie in die Starrheit ihres Herzens Ps. 81, 13. Aber nicht bloss dies: Gottes That ist auch die Darbietung des Gegenmittels gegen diese Verfestigung, die Warnung. Es gibt Umstände und Verhältnisse, wo Gott, als Herzenskündiger den inneren Zustand des Menschen erkennend, nach dem Wohlgefallen seiner Weisheit, an den Menschen den Ruf zur Umkehr ergehen lässt, damit durch dessen Verwerfung die von Gott vorausgekannte Unverbesserlichkeit sich entwickle, zur Erscheinung komme, und somit ist auch das Gottes That, dass die Sünde des Menschen gerade in diesem Zeitpunkt, und unter diesen Verhältnissen sich entwickle, und in der bestimmten Erscheinungsform sich äussere, in der sie sich äussert. In beiden Beziehungen ist es richtig, dass Gott selbst den Menschen verstrickt; die Tiefe und Lebendigkeit des ATl. Gottesbegriffs zeigt sich darin.

In gleicher Weise erledigen sich auch alle andern Stellen, in denen böse und verkehrte Thaten der Menschen auf Gott selbst zurückgeführt werden. Wenig schwierig ist es, wenn 1. Sam. 16, 14—23 der Geist Gottes von Saul weicht, und ein böser Geist von Gott her (מֵאֵת יי) Saul überfällt; denn der böse Geist ist hier zunächst die Schwermut, fällt also mehr unter den Begriff eines Strafübels. Dagegen wenn Jud. 9, 23. 24 Gott einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Sikemiten schickt, dass sie von ihm abfallen und die verdiente Strafe über beide komme, wenn 2. Sam. 16, 9. 10 in betreff des ihm fluchenden Simei David zu Abisai sagt: lass ihn fluchen, denn Gott hat zu ihm gesagt: fluche

David, und wer darf sagen: warum hast du so gethan?, wenn endlich 1. Reg. 12, 15 das thörichte Benehmen Rehabeams gegen die Ältesten Nordisraels auf eine Fügung (סִבָּה) von seiten Gottes zurückgeführt wird, so ist hier überall eine moralisch verwerfliche Handlung oder Gesinnung des Menschen von der göttlichen Kausalität abgeleitet. Aber auch dies ist ebenso zu verstehen, wie das Vorige: dass die im Herzen der Menschen zuvor schon vorhandene Sünde sich entwickelt und gerade jetzt, unter diesen Umständen, in dieser Form sich entwickelt, ist göttliches Thun und hat seinen Grund in der Weisheit der göttlichen Heiligkeit, welche durch diese Fügung über schuldige Menschen die verdiente Strafe bringen will. Bedenklicher, wegen des darin gebrauchten Ausdrucks, ist schon 2. Sam. 24, 1: Gottes Zorn entbrannte wider Israel und er reizte den David gegen sie (וַיָּסֶת בָּהֶם), indem er sprach: gehe hin und zähle Juda und Israel. Dieser Census, weil auf Übermut, Selbstüberhebung und der verwerflichen Absicht weiterer Ausdehnung des Militärstaats beruhend, ist als Sünde dargestellt und wird als solche von Gott gestraft (durch die Pest), und diese Sünde wird einer Reizung des erzürnten Gottes zugeschrieben. Die Schuld wird damit nicht von David abgewälzt, wie David selbst gesteht, dass er gesündigt habe (V. 10. 17). Von Gott gewirkt ist, dass die Sünde im Herzen Davids sich gerade in der Zählung äussert. Das Reizen ist also ein Reizen zum formale der Sünde, nicht zum materiale. Aber eben darum ist der Ausdruck missdeutbar, war für das spätere Gottesbewusstsein unerträglich, und ist darum 1. Chron. 21, 1 durch einen andern ersetzt (worüber in § 37). — Noch schwieriger ist 1. Reg. 22. Ahab will mit Josaphat in den Krieg ziehen, in dem er nach göttlicher Vorherbestimmung untergehen soll. 400 Propheten, die er befragt, raten einstimmig zum Krieg und verheissen Glück; Micha ben Jemla erklärt, wie er Gott im Himmel auf seinem Thron geschaut habe, umgeben vom himmlischen Heer; Gott fragte, wer von diesen Wesen es unternehmen wolle, den Ahab zum Krieg zu überreden, dass er falle; da trat der Geist (= der Geist der Prophetie) heraus und sprach, er wolle der רוּחַ הַשֶּׁקֶר im Munde des Propheten sein, worauf Gott ihm die Vollmacht dazu gibt, und V. 23 sagt Micha: Gott hat den Geist der Falschheit in den Mund aller dieser Propheten gegeben. Hier ist also die falsche Weissagung der Propheten abgeleitet von der

Einwirkung des Geistes der Prophetie, der nach Gottes Willen als der Geist der Falschheit in ihnen wirkt. Wenn שֶׁקֶר hier = „Lüge" im subjektiven Sinn wäre, wäre die Lüge unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Aber dazu ist keine Nötigung. Die Weissagung der Propheten war eine falsche (obj.), aber keine Lüge (subj.), also keine Sünde; Gott hat ihnen nur die Kunde der Wahrheit entzogen, sie irre geführt, sie als Propheten verblendet. Dazu ist auch zu stellen Jes. 19. 14; Hi. 12, 24. 25 u. a., wornach Gott, der die Gedanken und Sinne der Menschen in seiner Hand hat, den Sinn der Menschen irre führt, wenn es für die Zwecke seiner Heiligkeit nötig ist, sodass auch hieraus erhellt, wie in allem Thun der Menschen Gottes Kausalität wirkt, aber auch wie er alles Thun der Menschen, selbst ihre Sünde, benützt zur Ausführung seines Plans. Der heilige gute Gott, dessen Geist im Menschen das Gute fördert, jede gute Regung wirkt, wirkt vermöge dieser selben Heiligkeit oder seines geraden Wegs, den er immer einhält, auch die Zerrüttung des geistigen Lebens im Menschen und sein schliessliches Verderben, die Selbstentwicklung des Bösen zu seinem Verderben in dem, welcher von Gott sich abkehrt.

b) Haben wir bisher gesehen, dass Gott in allem, was geschieht, in der Natur, in der Menschenwelt, in den Geschicken und Thaten der Menschen zugegen ist, in allem wirkend und mitwirkend, so versteht es sich weiter, dass er in diesem Wirken sich als den Heiligen erweist, seinen heiligen Willen, den gerechten geraden Weg, den Plan seiner heiligen Weisheit innehält und durchführt. Alles was an Erkenntnis des ethisch vollkommenen Gottes im A.T. vorhanden ist, (§ 27—30), ist ja nur aus den Thatsachen dieser seiner Weltregierung abgezogen. Sofern dieser Plan ein die ganze Menschheit umfassender Heilsplan ist, darauf gerichtet, das Böse in der Welt zu bekämpfen, die Reste des Guten zu pflegen und zu stärken, teils durch grosse Gerichte dem Leben der Sünde entgegenzutreten, teils in langmütigem Tragen der schwachen Natur des Menschen durch Aussonderung eines besondern Geschlechts und Volks und durch spezielle fortgehende Heilsthätigkeit innerhalb desselben die endliche Befreiung von der Oberherrschaft der Sünde anzubahnen, und sofern dieser Plan als ein mit Bewusstsein von Gott innegehaltener auch dadurch erwiesen wird, dass er ihn durch die Gottes-

männer erkennen und voraus verkündigen lässt, ist teils schon im geschichtlichen Teil von ihm die Rede gewesen, teils wird in der Lehre vom Heil weiter von ihm die Rede sein. Inwiefern in dieser planmässigen Regierung nach den ethischen Zwecken seiner Heiligkeit auch die Übel des Lebens ihre gute und notwendige Bedeutung haben, wird in § 35 zur Sprache kommen. Auch die Sünden der Menschen, auch das Widerstreben der Welt gegen seine Zwecke und alle ihre Verkehrtheiten müssen unter seiner Regierung vielmehr zu Verwirklichung seines Planes dienen: das weist die heilige Geschichte auf Schritt und Tritt nach z. B. am Raub der Sara Gen. 12, Jakobs Geschichte, sofern aus seinem Betrug an Esau die ganze Prüfungs-, Läuterungs- und Segnungsgeschichte desselben herauswächst, an Labans Eigennutz gegen Jakob Gen. 32, 4 ff., oder der Geschichte Josefs und seiner Brüder (Gen. 50, 20), an Moses Jugendgeschichte Ex. 2, oder Balaks und Bileams Absicht Israel zu verfluchen Num. 22—24, an Sauls Feindschaft gegen David, oder Assurs Plan gegen Juda u. s. w. Ebenso hinwiederum weiss Gott seinen Plan mit jedem Einzelnen seiner Frommen durchzuführen, wacht über ihnen mit seiner speziellen Obhut (providentia specialis), reisst sie heraus oder bewahrt sie in allen Gefahren Hi. 5, 19—27; Ps. 91. 121, 5 ff., erhört ihre Gebete Ps. 65, 3, gibt ihnen schlafend ohne ihre Mühe und Zuthun, was er ihnen bestimmt Ps. 121, 2; sie können getrost ihren Weg ihm anbefehlen Ps. 37, er ist ihnen Zuflucht von Mutterleibe an Ps. 22, 10. 11; noch ehe ihrer Tage einer war, waren sie schon in sein Buch geschrieben Ps. 139, 16; alle die an seinem Reiche teilhaben sollen, sind schon zum voraus dazu ersehen Jo. 3, 5; Jes. 4, 3. Dan. 12, 1.

c) Im engsten Zusammenhang mit der Weltregierung stehen auch die W u n d e r, oder vielmehr Gott als der Weltregierende ist der Wunderthuende. Dass Gott, der alles schafft und nach den Zwecken seiner Weisheit macht, ein wunderbarer Gott ist und Wunder thut, ist im ganzen A. T. als selbstverständlich vorausgesetzt. Dafür ist aber auch der Begriff des Wunders ein sehr weiter. Der eigentliche Name dafür ist פֶּלֶא oder נִפְלָאָה, *θαυμάσιον*, *θαῦμα*, etwas Besonderes, Ausgezeichnetes, Ausserordentliches; sofern es Furcht einflösst נוֹרָא, oder Staunen erweckt, aram. auch תְּמַהּ; oder aber sofern dasselbe auf etwas Anderes, Höheres hinweist מוֹפֵת, eigentlich Verkehrtes, Auffallendes, was

ebendadurch die Gedanken auf etwas Anderes (eine tiefere Ursache, einen Zweck) hinlenkt, *τέρας*, oder אוֹת *σημεῖον* Zeichen (Wahrzeichen, Kennzeichen, Wunderzeichen) als hinweisend auf eine unsichtbare Kraft; aber auch גְּבוּרָה Krafthat, Machtthat *δύναμις*, oder עֲלִילָה, מַעֲלָל That, Werk *ἔργον*, facinus oder מִפְעָלָה; endlich geradezu גְּדוֹלָה etwas Grosses (הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת). Schon diese mancherlei Bezeichnungen, die sehr oft vorkommen, deuten darauf hin, dass eine Menge von Begebenheiten und Erscheinungen unter diesem Begriff subsumiert werden. Definiert man das Wunder, wie gewöhnlich, als eine Erscheinung, welche aus der Gesamtheit der für uns übersehbaren Naturgesetze nicht erklärbar ist, oder gar das gegen die Kräfte und Gesetze der Natur ist, so würde das auf das A. T. nicht passen und ist überhaupt unrichtig. Ein Gott, dem man zumutet, wider seine eigenen (von ihm gegebenen) Gesetze etwas zu thun, wird eben damit zu einem Gott nicht der Freiheit, sondern der Willkür degradiert. Diese Unterscheidung zwischen dem aus Naturgesetzen Erklärbaren und Nichterklärbaren wird zunächst gar nicht gemacht. Wir haben schon § 33 gesehen, dass zwar gelegentlich auch ausgesprochen und anerkannt wird, dass die Natur ihre bestimmten Gesetze und anerschaffenen Kräfte hat, dass aber gewöhnlich mit Übergehung aller Mittelursachen, unmittelbar auf Gott selbst als den letzten Urheber von allem zurückgegangen wird, also von einer Abwägung dessen, was Gott durch Mittelursachen und was er ohne solche oder gar gegen solche gethan hat, gar keine Rede sein kann, wie es an sich schon zu beachten ist, dass ein und dasselbe Ereignis, das dem einen Menschen ganz gewöhnlich erscheint, doch dem religiös angelegten und gestimmten ein grosses Wunder ist und sein kann. Die ganze Schöpfung, jedes Schöpfungswerk Gottes, jedes Gewitter z. B. ist ein Wunder, jede grosse von seiner Allmacht zeugende That in der Geschichte, z. B. die Erlösung seines Volkes aus Babel, ist ein Wunder, und der Art Wunderbares thut Gott in Menge vgl. Hi. 5, 9 ff. Ps. 77, 15. 89, 6 ff. 96, 3. 98, 1. 107, 8. 118, 23. Jedes unerwartete, ausserordentliche Ereignis, das auf den Menschen den Eindruck macht, dass es nicht durch Menschenkraft und Menschenweisheit hervorgebracht sei, ist eine Wunderthat Gottes, oder wie es auch genannt wird, eine בְּרִיאָה eine Schöpfung, ein schöpferisch von Gott Hervorgebrachtes Num. 16, 30. Ex. 34, 10. Jer. 31, 22; Jes. 48, 7; und für diese

Schöpferkraft Gottes ist denn überhaupt nichts zu wunderbar Gen. 18, 14; nichts unmöglich Hi. 42, 2. An was man ein Wunder als Wunder erkennt, wird niemals angegeben, ausser dass es dem Menschen neu, überraschend ist; es wird im Menschen ein allgemeines Bewusstsein davon, was innerhalb des gewöhnlichen Natur- und Geschichtslaufs liegt, und was nicht, vorausgesetzt; aber selbstverständlich ist deswegen auch der Begriff des Wunders ein fliessender. Dagegen zeigt schon eine ganz allgemeine Übersicht über die in der Geschichte erzählten Wunderthaten Gottes, dass dabei oft (nicht immer) der Zusammenhang der That mit den ethischen Zwecken Gottes von entscheidender Bedeutung ist, und oft genug das Wunderbare eben in diesem Zusammentreffen einer an sich und unter andern Umständen vielleicht minder auffallenden That mit den Zwecken seiner heiligen Weltregierung oder mit dem Gebet und der Verheissung seiner Gottesmänner besteht, also ethischen Charakter trägt. Z. B. die ägyptischen Wunder, der Durchzug durchs rote Meer (§ 14), oder der Erdfall Num. 16, der die Rotte Korah verschlang, die Entzündung des Opfers Elias durch den Blitz 1. Reg. 18, oder die Vernichtung Sanheribs 2. Reg. 19. Und immer hat das Wunder eben nur den Zweck, zu zeigen, dass hier Gottes Hand im Spiele ist, seine Grösse, seinen starken Arm den Menschen kund zu thun und so Gottesfurcht zu pflegen z. B. Ex. 9, 16. 14, 17. Ps. 59, 14 u. s.

Wer das Wunder wirkt, ist immer Gott, auch sind die meisten im A. T. erzählten Wunderthaten von Gott unmittelbar gewirkt; wenn die Gottesmänner, seine Gesandten und Propheten, etwas Wunderbares thun, so sind sie dazu von Gott mit Kraft ausgerüstet (wie z. B. Ex. 4 sehr menschlich sinnlich erläutert), und er ist es zuletzt, der es thut. Auch ist dabei schon erkannt, dass nicht jede von Menschen gethane auffallende Handlung wirklich ein göttliches Wunder ist: auch ägyptische Zauberer, auch falsche Propheten können Wunder thun, die keine Gotteswunder sind Ex. 7, 11. 22. 8, 3. 14. 9, 11; Dt. 13, 2. 3, sodass man auch von hieraus wieder sagen kann: das Wunder, das für die Religionserkenntnis Bedeutung haben soll, muss immer seinen Zweck in und an der göttlichen Offenbarungsthätigkeit haben, mit dieser und ihrem Inhalt in Harmonie stehen, entweder darauf vorbereiten oder sie bestätigen und vermitteln als ein Zeichen, das auf Gott hinweist.

Dass Wunder in diesem Sinn, wo alles auf das Zusammentreffen des äussern Geschehens mit den ethischen Zwecken Gottes ankommt, auch durch die neuere genauere Naturwissenschaft nicht beseitigt werden, versteht sich von selbst. Aber auch das Wunder in jenem allgemeineren Sinn, wornach alles Thun Gottes in der Natur, selbst der tägliche Wechsel des Lichts und der Finsternis (Hi. 38) u. a., zuletzt ein Wunder ist, ist und bleibt stehen; man kann mit Recht sagen: je tiefer man die Natur in ihren Gesetzen und Kräften erforscht, desto wunderbarer wird sie, desto lauter zeugt sie für die Wunderkraft des Gottes, der hinter ihnen allen als die letzte Ursache steht.

Wohl aber muss man geschichtlich zwischen den einzelnen im A.T. aufgeführten Wunderthaten wohl scheiden: man muss scheiden zwischen Erzählungen aus der historischen und solchen aus der vorhistorischen Zeit, ebenso zwischen Erzählungen, die aus gleichzeitiger Aufzeichnung und solchen die aus einer schon lange durch den Volksmund gegangenen Sage stammen. In diesen häuft sich das Wunderbare und steigert sich ungemein, weil das Bewusstsein das ganze Volk durchdrang, dass für Gott nichts zu wunderbar ist. Die Erinnerung an die Mittelursachen, die früher da war, streift sich ab, und das Wunder wird zu einem fast magischen Wunder (z. B. Auszug, Wüstengeschichte, Elisa-Geschichte). Und davon endlich sind wieder zu unterscheiden solche Erzählungen, die rein nur zu Lehrzwecken geschrieben sind und von didaktischer Dichtung sich wenig mehr scheiden (B. Jona, B. Daniel). Die verschiedenen Wundererzählungen wollen wissenschaftlich verschieden betrachtet sein. Und im allgemeinen erkennen wir, dass gerade seit dem Aufhören der geistigen Produktivität, der Offenbarung, im Volk die Betrachtung des Volks immer unhistorischer wird, also auch das Wunderbare immer mehr gesteigert (Chron.), der Sinn des Volks immer wundersüchtiger wird (wie die Juden zur Zeit Jesu eben nur noch rein magische Wunder von ihren Gottesmännern fordern und erwarten).

§ 35. Das Übel in der göttlichen Weltregierung und die göttliche Vergeltung.

Die Lehre von der Weltregierung Gottes schliesst sehr schwere metaphysische Fragen in sich. Eine derselben betrifft das Verhältnis der Allwirksamkeit Gottes zu den der Natur eingepflanzten

Kräften und Gesetzen; sie wurde auf ATl. Boden nie so klar gestellt, weil eben die wissenschaftliche Betrachtung der Natur noch nicht ausgebildet war; wie nach ATl. Lehre darüber zu urteilen sei, haben wir § 33 gesehen. Eine zweite Frage betrifft das Verhältnis der göttlichen Allwirksamkeit zur menschlichen Freiheit; über sie haben wir zu § 34, a gehandelt und gefunden, dass beide nebeneinander mit grosser Entschiedenheit festgehalten wurden. Eine dritte Frage endlich ist die über die Bedeutung des Übels für das ethische Leben des Menschen; diese Frage wurde aus guten Gründen für das ATl. Volk besonders schwer und drückend, und ist daher auch auf ATl. Boden schon viel, und zwar viel gründlicher als die beiden andern erörtert worden. In der ATl. Religion hat das Übel d. h. jede Störung und Hemmung des äusseren Wohlseins und Lebens des Menschen durchaus ethische Bedeutung (s. vorläufig § 5, weiter in der Lehre von der Sünde), einmal insofern die Übel als Folgen und Strafen der durch die Freiheit des Menschen in die Welt eingeführten Sünde aufgefasst werden, und sodann insofern sie unter die Leitung des allregierenden Gottes gestellt, also nach den ewigen Gesetzen und Zwecken seiner Heiligkeit geordnet und ausgeteilt gedacht werden.

a) Dass nun die Übel im ganzen Folge und Strafe der menschlichen Sünde sind, und dass sie in der göttlichen Leitung der menschlichen Geschicke durchaus so verstanden werden müssen, ist ein Satz, den die ATl. Offenbarung von Anfang an mit aller Energie einschärft. Der Zorn Gottes thut sich in diesen Lebenshemmungen kund, er lässt den Menschen damit nur finden, was die Abkehr von Gott, der Ungehorsam gegen ihn, notwendig mit sich führt (Ps. 90, 7—11); der Mensch soll in diesen Hemmungen seines äusseren Lebens Folgen und Strafen seiner Sünde sehen, womit dann der Kehrsatz gegeben ist, dass die Güter, die Förderungen des äusseren Lebens, Zeichen göttlicher Gnade und Huld sind. Er soll mit einem Wort in der Verteilung der Güter und Übel des Lebens die Hand des Heiligen, gerecht Regierenden erkennen. Und diese Bedeutung der Übel, dass sie Strafe und Hemmungen des Sündenlebens seien, wurde dann auch unter der Zucht des Gesetzes dem Volk aufs tiefste eingeprägt. Auf diesem Satze ruht die ganze Pädagogie Gottes mit dem Volk, wie Geschichte und Prophetie sie verstehen lehren (vgl. die Kompendien darüber: Lev. 26 und Dt. 28); es ist der Satz, den auch die Weisen in Prov. als

durch die Erfahrung bestätigt in ihren Sprüchen fort und fort einschärfen, dass (Jes. 3, 10. 11) es dem Gerechten gut gehe, den Frevler Weh und Leid trifft, ebenso die Psalmen, z. B. Ps. 1. 37; und die Psalmen eben zeigen, wie gerade die Frommen durch äusseres Unglück sich zur Erkenntnis ihrer Sünden, zur Busse führen liessen, also dieser Grundsatz seine heilsamen Früchte trug.

In seiner Anwendung auf das ganze Volk mochte der Grundsatz nie besondre Schwierigkeit machen (so z. B. Jo. 1 u. 2), obwohl selbst hier rätselhafte Fragen auftauchten (Hab. 1). Schwieriger war es im Einzelleben, seine Richtigkeit immer erfahrungsgemäss nachzuweisen, oder die Richtigkeit der göttlichen Verteilung von Glück und Unglück nach der persönlichen Würdigkeit des Menschen nachzurechnen; aber während wir allerdings schon ziemlich frühe, schon von den salomonischen Zeiten an, von Menschen lesen (Spöttern), welche die Realität einer solchen göttlichen Vergeltung leugneten, offenbar gestützt auf Thatsachen des Lebens, so hielt man doch im ganzen mit grosser Entschiedenheit an dem Grundsatz fest. Die Thatsache, dass oft der grobe Sünder in äusserem Glück lebt, war, solange dieses Leben noch nicht abgeschlossen war, immer noch so mit der göttlichen Weltregierung zu reimen, dass man dieses Glück eben für ein zeitweiliges ansah, das einem um so jäheren Sturz noch vor seinem Ende oder in seinem Ende Platz machen werde, z. B. Prov. 10, 25—30. 12, 7. 14, 12. 13. 29, 1. 28, 14. Ps. 37, 2. 9. 10. 35. 36. 73, 18—20. 49, 13; Hi. 5, 3. 8, 11—19 u. s. w. Ja auch wenn im Leben des Bösen selbst die Ausgleichung nicht mehr erfolgt, so erwartete man um so sichrer und konnte gewiss auch oft genug nachweisen die Vergeltung in seinen Nachkommen, an seinem Samen (nach dem § 28, a besprochenen Fortwirken des Gotteszorns im Hause eines Mannes), vgl. Hi. 21, 19 und wie so oft auf die Ausrottung des Samens des Bösen der Nachdruck gelegt wird, z. B. Ps. 37, 28; Hi. 18, 14—20; Sir. 11, 28.

Die andre Thatsache aber, dass die Frommen und Gesetzestreuen so oft das äussere Glück, das sie nach der ethischen Grundregel finden sollten, nicht finden, sondern das Gegenteil davon, liess sich in andrer Weise zurechtlegen. Zunächst über ein gewisses Mass äusseren Missgeschicks kann sich überhaupt kein Mensch beklagen, weil keiner rein ist, in jedem Sünde steckt, jeder seinen Anteil an der allgemeinen Sünde hat, nach dem Grund-

satz Hi. 5, 6 f.: nicht aus dem Staube sprosst das Unheil auf, noch wächst Mühsal aus dem Erdboden, sondern der Mensch ist zu Mühsal geboren. Ausserdem zeigt die Geschichte des Volks und des Einzelnen, welche heilsamen Folgen für das ethische Leben gerade die Leiden und Züchtigungen Gottes für dieselben schon gehabt haben und immer haben. Sie treiben die Menschen von den Irrwegen der Sünde, der Sicherheit zurück, zur Einkehr in sich selbst, zur Umkehr, zur Besserung. Die Übel und Leiden sind göttliche Zuchtmittel (תּוֹכַחַת, מוּסָר; nicht bloss Strafen), die dem Menschen seine Sünden abthun wollen, wie das Feuer dem Metall die Schlacke ausschmilzt, und der, welcher sie in diesem Sinn an sich wirken lässt, wird dann nur mit um so reicheren Segnungen von Gott begnadigt werden, so dass man auf diese glückliche Frucht der Heimsuchung sehend, sagen kann, sie seien dem Frommen und Gerechten gar nicht einmal vom zornigen, sondern vielmehr vom gnädigen, liebenden Gott geschickt zu seinem Heil Dt. 8, 5; Hi. 5, 17—26. 8, 20. 21. 11, 13—19; Prov. 3, 11. 12; auch Thr. 3, 27 ff., und sehr ausführlich bei Elihu Hi. 33, 14—33 und 36, 8—16. Eine Menge der Bitt- und Busslieder der Psalmisten aus ihrer Not heraus zeigen das, wie allerdings jeder fromme, gottesfürchtige Mann in diesem Sinn sein Missgeschick an sich wirken zu lassen bereit war, wie umgekehrt so manche Rachegebete in den Psalmen (wie 35. 69. 109) gegen ihre grausamen glücklichen Verfolger die Verwirklichung der ethischen Rechtsregel an diesen von Gott fordern, und dadurch zeigen, dass die volle Zuversicht auf ihre unbedingte Gültigkeit noch immer lebendig war. Im ganzen blieb sie es auch ungeschwächt durch die ganze Lebenszeit des ATl. Volks hindurch. Auch Kohelet hält daran fest 3, 17 (5, 7) 7, 17. 8, 12. 13. 11, 9. 12, 14; und im Buch Sirach werden sämtliche bisher entwickelten Gesichtspunkte zur Lösung des Problems benutzt und aufrecht erhalten. Und aus dem Buch Hiob wissen wir zur Genüge, wie tief diese ganze Betrachtungsweise in die Denkweise und Anschauung des Volks übergegangen war; das Volk in sehr äusserlicher Fassung des Vergeltungsgrundsatzes hatte sich sogar gewöhnt, aus besonders schweren und plötzlichen Schicksalsschlägen, die einen Menschen trafen, auf eine schwere Verschuldung desselben zu schliessen (vgl. noch Luk. 13, 1—4; Joh. 9, 2). An der Gerechtigkeit Gottes in diesem Sinn, d. h. an der gerechten Ver-

geltung im äussern Schicksal des Menschen rütteln zu wollen, kommt den Freunden Hiobs, welche die gewöhnliche Ansicht des Volks repräsentieren, so thöricht und so vermessen vor, wie wenn ein Mensch die Naturordnung Gottes umstossen wollte (Hi. 18, 4); so revolutionär, wie wenn er eine neue Lehre einführen (Hi. 11, 4), gegen die Auktorität des ganzen Altertums Sturm laufen wollte (15, 17. 18).

b) Gleichwohl ist auch das A. T. schon bei dieser Auffassung des Übels, welche freilich ihre unantastbare Wahrheit hat und von der keine ethische Religion lassen kann, die sich nicht selbst zerstören will, nicht stehen geblieben, weil man sah, dass sie nicht für alle Fälle des Lebens ausreicht, und es ist zunächst das Buch Hiob, sowie einige Psalmen, dann auch einige der jüngsten Propheten, welche noch tiefer drangen und noch andre Gesichtspunkte aufschlossen. Die Auskunft, dass die Strafe eines Bösen sich erst in seinen Nachkommen vollziehe, erschien nämlich mit der Zeit überhaupt anstössig, als der Wert der Individualität und der persönlichen Verantwortlichkeit eines jeden schärfer erkannt wurde (§ 28, a), und Hiob sagt mit vollem Recht, dass das keine Vergeltung sei, die erst in den Nachkommen sich verwirkliche und von der somit der eigentlich Schuldige keine Empfindung habe Hi. 21, 19—21; ebenso Dt. 7, 10: Gott zögert nicht und spart nicht auf; dem Menschen vergilt er ungesäumt[1]). Für einen solchen Standpunkt waren alle die Fälle, wo der Böse, der um göttliches und menschliches Recht unbekümmert lebt, bis an sein Ende in äusserem Glück bleibt, einen sanften leichten Tod stirbt und noch im Grabe geehrt wird Hi. 21, 7—15. 32. 33. 24, 10—25,

---

1) Gegen Ende der Königszeit nämlich, als das Unglück massenhaft hereinbrach (mit Josias Tod), bildeten sich die Leute ein, sie müssten büssen, was die Väter verbrochen haben. Gegen diesen Satz wenden sich Dt. 7, 10; Jer. 31, 29 f.; Ez. 11, 12—23 und Ez. 18; Hi. 21, 19 ff. und sie verwerfen ihn mit der Behauptung, jeder sei für sich selbst verantwortlich (das Individuum wird von der Gesamtheit losgelöst, das Volk von seinen früheren Generationen). Ez. namentlich macht nun in seiner starren Weise geltend, dass jeder für sich stehe, betont aber ebenso fest: jeder Gerechte lebt durch seine Gerechtigkeit, stirbt durch seine Ungerechtigkeit; jeder wird von Gott streng nach dem Massstab der Vergeltungsgerechtigkeit behandelt. Aber dagegen wendet sich nun der Verfasser von Hiob im Interesse der individuellen Persönlichkeit und stellt den Satz auf: strenge Vergeltungsgerechtigkeit lässt sich im Leben der Individuen nicht immer nachweisen.

immer ein äusserster Anstoss und unerklärlich. Dem Gerechten sodann, wenn er in allgemeinen Kalamitäten oder Gerichten mit den Sündern weggerafft wird Hi. 9, 22. 23; wenn er aus den Züchtigungsleiden, selbst wenn er diese als Züchtigung zur Besserung verstehen zu können, keinen Anstand nimmt, nicht zu dem in der Rechtsregel verheissenen Glück restituiert wird, sondern in jenen Leiden stirbt, ist die göttliche Gerechtigkeit wiederum unverständlich, so lange er keine andre Bedeutung des Missgeschicks kennt, als dass es eine Strafe oder eine Zucht zur Besserung und nachfolgender desto höherer Beglückung sei: derartige Fälle gab aber unstreitig das Leben genug an die Hand (Hi. 21, 25. 24, 1—9), zumal als die Sicherheit der staatlichen Verhältnisse abnahm, und die zunehmende Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen die Missstände und Übel in der Gesellschaft häuften und selbst Verfolgungen und Bedrückungen aller Art gegen die Besseren, aber Schwächeren, geübt werden konnten.

Der Dichter des Buchs Hiob (im 7. saec.) hat nun in klarer Einsicht in die Unzulänglichkeit der bisherigen Lehren nach neuen Aufschlüssen gerungen. Ihm steht es fest, dass auch ein Mann von höchster menschlicher Vollkommenheit und Reinheit (1, 1. 8. 16, 17. 23, 10—12. C. 29. 31) aus höchstem Glück plötzlich herausgerissen, aller Güter des Lebens beraubt, in unheilbare Krankheit, an der er sterben muss, gestürzt, und darum von den Mitmenschen als grober Sünder beurteilt, also sogar seiner Ehre verlustig werden kann, und er fragt sich: was soll einen solchen noch aufrecht erhalten, was ihn vor dem Glaubensschiffbruch und der Verzweiflung an Gottes vergeltender Gerechtigkeit bewahren? Indem der Dichter in seinem Gedicht einen derartigen Fall setzt, den Helden Hiob über diesen Fall, der ihn betroffen, in die bittersten Seelenkämpfe, an den Rand des Unglaubens und der Verzweiflung kommen, alle oben besprochenen Gesichtspunkte zur Erklärung seines Falls als ungenügend standhaft zurückweisen, aber trotz solcher Ratlosigkeit, trotz aller Anfechtungen ihn schliesslich im Glauben an Gott, an den Grundsätzen der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, die er durch sein ganzes Leben bewährt, festhalten (17, 9), noch im Angesicht des Todes Gott als den höchsten Gegenstand seiner Lust bekennen lässt (27, 10), also seine Frömmigkeit als eine auch die äussersten Übel

siegreich überwindende triumphieren lässt: ist klar genug, dass nach des Dichters Erkenntnis die Übel des Lebens weder bloss Straf-, noch Zuchtmittel sind, sondern vielmehr auch Bewährungsmittel für die innere sittliche Kraft des Menschen. Es gibt eine Stufe des Glaubenslebens, wo die äusseren Übel nichts mehr sind, als Prüfungen (wie es im Prologe heisst), oder genauer Förderungsmittel des inneren geistigen Lebens, Mittel, dasselbe zu einer alles überwindenden Kraft und Herrlichkeit zu entfalten. Damit sind aber die Übel aus der Theodiceefrage, aus dem Bereich der blossen Vergeltungstheorie, hinausgerückt, ihr Charakter als Übel ist aufgehoben und es kann nicht geleugnet werden, dass damit ein grosser Fortschritt zu der NTl. Auffassung der Leiden hin gemacht ist. Freilich gehörte nun zu vollständiger Durchführung dieser Gedanken auch noch, dass dieser so im Kampf gegen das Übel bewährte Geist auch in seiner das letzte Übel, den Tod selbst, überdauernden Kraft, sein Leben als ein durch den Tod nicht antastbares erkannt und dargestellt würde. Aber hier ist die Schranke. Obwohl der Dichter die Frage nach der Fortdauer des Geistes, nach dem Wiederaufleben aus dem Scheol ins Auge fasst und diskutiert, obwohl er C. 19 sogar ausspricht, dass, wenn ein so Bewährter in diesem Leben keine Wiederannahme bei Gott zu erleben hätte, er diese nach dem Tod erleben müsste (s. später), so wagt er doch nicht, diese ewige Dauer des in Gott lebenden Geistes zum Schluss der ganzen Geschichte zu machen, weil ihm die Glaubensgewissheit darüber noch fehlt. Er schliesst vielmehr seine Geschichte damit, dass er den siegreich bewährten Dulder zum Lohn mit erneutem, aber höherem irdischen Glück belohnt werden lässt, und fällt so in den Vergeltungsstandpunkt, den er prinzipiell durchbrochen, als den durch die Offenbarung sicheren, zurück. Dass er gleichwohl den Vergeltungsstandpunkt schon durchbrochen, sieht man daran, dass er umgekehrt von den äusseren Lebensgütern des Bösen klar erkennt, sie seien nur ein Scheingut, mit dessen Besitz fortwährende innere Angst und Gewissensqualen verbunden seien, die jenem Gut seinen Wert rauben 15, 20 ff., und wie die innere Gottverlassenheit und Hoffnungslosigkeit des Bösen schon das Verderben selbst, und also die Verwirklichung der gerechten Strafe bei allem äusseren Glücke sei 27, 8. 9.

Und der Dichter dieses Buches steht mit dieser tieferen Ein-

sicht nicht allein. Auch der Spruchdichter von Ps. 49 lehrt, dass in Anbetracht des Todes, der eines jeden harrt, die äusseren Güter, das zeitliche Glück des Bösen, ein nichtiges, nur scheinbares Gut seien gegenüber von dem Bewusstsein der Gottesgemeinschaft des Frommen, welche selbst vor dem Tode bewahre, ebenso Ps. 17, 14, und auch Ps. 73 u. 16 dringen zu der Erkenntnis durch, dass ein höheres, beseligenderes als alles irdische Glück und ein bleibendes Gut die Gottesfreundschaft sei[1]). Nicht wesentlich von diesen tieferen Erkenntnissen verschieden ist es, was Hab. aus Anlass der das ganze Volk betreffenden Schicksale, im Angesicht der Hingabe des Volks an die Chaldäer in einem Zeitpunkt, wo durch die Reformation des Josia eben erst ein besseres gesetzliches Leben in ihm erwacht war, als den das schwere Rätsel lösenden Trostspruch erhält (2, 4): Der Gerechte wird seines Glaubens leben, d. h. es gibt ein höheres inneres Gottesleben, welches auch solche Übel nicht beeinträchtigen, nicht unterdrücken können. — Andrerseits im Exil, wo das Volk als ganzes die Schuld vieler Generationen mitsamt seiner eigenen in schweren Leiden zu verbüssen hatte, wo also die Frage wieder sich regen musste, wie es gerecht sein könne, dass alle Einzelnen, auch die persönlich Unschuldigen, mit dem Ganzen zu leiden haben, ging dem grossen exilischen Propheten die Erkenntnis auf von einem Straf- und Zuchtleiden, welches die Besten im Volk stellvertretend für die andern, für die Masse, über sich nahmen, damit Gott die andern um ihretwillen gnädig ansehe, also um dem Ganzen das Heil, die Vergebung Gottes und die Wiederzuwendung der göttlichen Gnade zu vermitteln (im Ebed Jahwe). — Man sieht somit, wie mannigfaltig und von verschiedenen Seiten her tiefere Erkenntnisse sich regten, um die Anstösse, welche die Vergeltungstheorie immer noch unerklärt zurückliess, zu beseitigen und die Rätsel der Weltregierung zu lichten.

c) Aber freilich das waren nur zerstreute Stimmen, welche gegen das Ende der prophetischen Zeit, wo alles der Vollendung der ATl. Offenbarungsstufe zudrängte, sich hören liessen; in das Gesamtbewusstsein des Volks gingen sie nie über, so wenig als die fortgeschrittenen tiefen Erkenntnisse der Propheten auf andern

---

1) Speziell vgl. in Jes. 56, 5 die Entwertung des Guts äusserer Nachkommenschaft; Anteil an der Gemeinde Gottes = wahre Unsterblichkeit.

Gebieten. Mit der Neuherstellung der reinen Gesetzesreligion nach dem Exil wurden auch diese tieferen Gedanken vorerst wieder zurückgedrängt. Unter der Verzögerung der messianischen Erfüllung und unter den Ungerechtigkeiten einer fremden Willkürherrschaft, wurde der Zweifel an einer gerechten Regierung Gottes und an der Geltung der ethischen Rechtsregel bald genug wieder recht heimisch im Volk und regte sich im Volk als Ganzem vielleicht noch stärker als früher Mal. 2, 17. 3, 14—16; Koh. 3, 16. 4, 1—3. 8, 14. 9, 2. 3. 11. Man vermochte in vielen Fällen nur noch ein dunkles unklares Geschick wirksam zu sehen, das Gerechte und Ungerechte schuldlos treffe. Das merkwürdige Weisheitsbuch aus jener Zeit, Kohelet, müht sich viel mit diesen Fragen ab, mit Fragen nach dem Zweck und bleibendem Gut des Lebens überhaupt; seine Klagen über die Thatsachen der Erfahrung sind bitter, so bitter, dass er einen Niegeborenen glücklicher preist als einen Lebenden, so bitter als Hiob in seiner schwersten Anfechtung sie ausgesprochen hat, aber neue Gesichtspunkte zur ihrer Beseitigung kann er nicht finden. Wohl fühlt der Verfasser, dass bei einer Fortdauer des Geistes über den Tod hinüber diese Fragen sich lösen würden, aber eine freudige sichere Zuversicht auf ein jenseitiges Leben kann er nicht fassen (3, 18—21); es bleibt ihm nichts übrig, als an der alten Grundlehre im Glauben festzuhalten, dass es dem Frevler doch zuletzt nicht wohl gehe 8, 12. 13, dass doch aller Werke der Menschen ein strenges Vergeltungsgericht warte 11, 9. 12. 14. Und dennoch hat auch dieses Buch, indem es die Nichtigkeit und Eitelkeit aller irdischen und zeitlichen Güter, die Unbefriedigtheit des menschlichen Herzens durch alle Ziele menschlichen Strebens mit so scharfer und allseitiger Dialektik nachwies, unbewusst in derselben Weise wie Hiob und Ps. 49 gearbeitet, die Sehnsucht nach ewigen und bleibenden Gütern und den Sinn für dieselben ausgesprochen und angeregt und so in seiner Weise ebenfalls einen Schritt hingeführt zur Erkenntnis davon, dass die zeitlichen Güter und Übel dem geistig-sittlichen Leben des Menschen gegenüber inkommensurabel sind.

Erst als der Auferstehungsglaube im Volke heimisch wurde, waren auch diese Zweifel beschwichtigt, und war eine auch für das gemeine Volk verständliche Lösung gefunden. Im Buch Daniel freilich wird diese Lehre mit der Theodiceefrage in keine

ausdrückliche Beziehung gesetzt, wohl aber in den andern Apokalypsen wie Hen., 4. Esra. Und im Buch der Sap., welches zum Teil auf platonischen Grundlagen eine ganz ausgebildete Unsterblichkeitslehre entwickelt, wird nun auch die ganze Theodiceefrage damit in Verbindung gesetzt und 2, 22—5, 15 so befriedigend gelöst, dass selbst auf christlichem Standpunkt seine ganze Ausführung angeeignet werden kann.

§ 36. Von den Engeln und engelähnlichen Wesen.

a) Der Engelglaube ist schwerlich erst durch den Mosaismus in den Vorstellungskreis des alten Volks eingeführt worden, sondern war wohl zu Moses Zeit längst ausgebildet, und wir können nicht einmal eine Spur mehr davon finden, dass durch Moses Offenbarung dieser alte Glaube zunächst auch nur in einem Stück modifiziert worden wäre[1]). Es ist also auch unerweislich und unrichtig, wenn man früher (z. B. L. Bauer ATl. Theol., 173, dann wieder Kosters in Theol. Tijdsch. X [1876], 39) geglaubt hat, die Engel seien ursprünglich Götter, welche erst der Mosaismus zu Untergöttern und dienenden Götterwesen, Götterboten, herabgesetzt habe. Welche Unzahl Götter müssten darnach die Vorväter Israels gehabt haben! und wo wäre eine Spur von ursprünglicher Engelanbetung, gegen die Mose noch zu kämpfen gehabt hätte? Die Engelvorstellung erscheint vielmehr so alt als der Name Elohim für Gott (§ 12, a und § 23). Der Name Mächte für Gott und die Gottheit zeigt, dass dieser Begriff ursprünglich kein starr einheitlicher, fest in sich geschlossener war, sondern eine Mannigfaltigkeit von göttlichen Wesen oder Mächten zusammenfasste. Damit ist schon die Stellung, welche die Engel zu Gott einnahmen, charakterisiert: sie repräsentieren die Seite der Mannigfaltigkeit im Begriff der Gottheit, sie sind nicht selbst Götter, aber sie gehören doch mit dem, was sich das alte Volk unter Elohim dachte, zusammen, haben Elohimnatur. Die Quelle der Vorstellung ist die Erfahrung einzelner auffallender Erscheinungen und Wirkungen, in welchen der Mensch eine

1) Höchstens insofern als nach der Einführung der strengen monotheistischen Denkweise durch Mose auch die Unterordnung dieser Wesen unter Gott eine strengere, ihre Herabsetzung zu blossen Gesandten Gottes eine entschiedenere werden musste. Ew. ATl. Theol. II. 277 ff.

höhere Macht thätig empfand, also am Ende dieselbe Erfahrung, welche die Heiden auf den Glauben an viele Götter, auf die in den einzelnen Naturerscheinungen thätigen göttlichen Wesen führte. Aber während das Heidentum bei der Erfahrung des Einzelnen stehen blieb, und nie recht klar und fest zu der inneren verborgenen göttlichen Einheit vordrang, hat die mosaische Religion diese innere Einheit des Göttlichen festgehalten, ohne jedoch die Seite der Mannigfaltigkeit und Vielheit gänzlich auszuschliessen. Und darauf beruht auch das ursprüngliche religiöse Interesse dieser Engelvorstellung: nicht als einen abstrakt Einen oder Einsamen stellt sich das alte Volk Gott vor, sondern als den persönlichen Mittelpunkt einer Fülle von höheren Kräften und Wesen, welche alle in ihrer Art an der übermenschlichen und überweltlichen Natur, der Elohimnatur teilhaben. Dass dem so sei und dass dies die älteste Anschauung und Vorstellung von den Engeln ist, sieht man deutlich daran, dass noch beim Jahwisten (C) Gen. 3, 22 (siehe der Mensch ist geworden wie unser einer, zu wissen Gutes und Böses); 11, 7 (lasst uns herabfahren) Gott sich mit den Engeln zu einer Einheit zusammenfasst; ferner dass ausser Gen. 35, 7 (נִגְלוּ הָאֱלֹהִים אֵלָיו) die Benennung der Engel mit dem Namen אֱלֹהִים in keiner Stelle mit Sicherheit nachzuweisen ist [1]). Dasselbe ergibt sich daraus, dass בְּנֵי אֱלֹהִים ein alter Name für sie ist, Gen. 6, 1. 4; Hi. 1, 6. 2, 1. 38, 7, dichterisch auch בְּנֵי אֵלִים (als Plur. von בֶּן־אֵל) Ps. 29, 1. 89, 7, und noch aramäisch בַּר אֱלָהִין Dan. 3, 25, welcher Name (gemäss dem weit verbreiteten Gebrauch von Sohn und Vater in den semitischen Sprachen) sie freilich nicht als von Gott gezeugte, als wirkliche Söhne Gottes oder auch nur als Söhne Gottes im ethischen Sinn, wie Israel Sohn Gottes ist, bezeichnet, (denn niemals steht dafür בְּנֵי יי'), wohl aber als zu den Mächten gehörige, an der Eigentümlichkeit der Gottheit teilhabende, sekundär göttliche, höhere Machtwesen, überirdische Wesen.

Dass die Engel bloss personifizierte Naturkräfte seien, ist nicht richtig, erschöpft wenigstens die Sache nicht. Wohl bekam der Mensch auch durch Naturerscheinungen den Eindruck

---

1) Ps. 8, 6 und Zach. 12, 8 genügt wenigstens: „göttliche Wesen", ebenso Jud. 9, 9. 13: der Wein, der göttliche Wesen (wenn nicht Götter) und Menschen erfreut; dagegen Ex. 15, 11 אֵלִים, Ps. 82, 1. 6. 86, 8. 97, 7. 9 gehören gar nicht her, weil dort Götter gemeint sind.

der Gegenwart eines Göttlichen z. B. Ex. 3, 2 (brennender Busch), und noch der Dichter von Ps. 104, 4 sagt vergleichungsweise: Gott macht die Winde zu seinen Engeln; aber er bekam Erfahrungen der Nähe des Göttlichen auch aus manchen andern Vorgängen. Ebenso wenig ist es richtig, was Vatke S. 447 u. A. meinen, dass die Vorstellung der Engel vom gestirnten Himmel hergenommen sei, weil sie hie und da mit Gestirnen zusammengestellt sind Hi. 38, 7 und hie und da von den Engeln als dem Heer (מַחֲנֶה, צָבָא) Gottes die Rede ist Gen. 32, 2. 3. Jos. 5, 14; 1. Reg. 22, 19; Ps. 148, 2. 103, 21 (wie die Sterne das Heer des Himmels heissen Dt. 4, 19; Jes. 40, 26); allein ehe der Mensch die Sterne sich als Engelwesen dachte und denken konnte, musste er schon zuvor die Vorstellung solcher Wesen in sich haben. Allerdings wenn diese Vorstellung da war, dann lag es nahe, Engel und Sterne zusammenzustellen als Wesen der himmlischen Welt (vgl. Hi. 15, 15). Aber selbst dann war es noch lange nicht gebräuchlich, Engel und Sterne in den einen Ausdruck „Heer des Himmels" zusammenzufassen; die Stellen, wo das geschieht oder zu geschehen scheint (siehe § 23 über Jahwe Zebaot und dazu B. Jes. 24, 21; Dan. 4, 32), gehören der späteren und spätesten Zeit an.

Dass aber die Engel ein uralter Bestandteil des Gottesglaubens der Hebräer sind, sieht man auch daraus, dass sich in Gen. 6, 1—4 noch eine mythologische Erzählung über sie erhalten hat, welche nimmermehr auf mosaischem Grunde erwachsen sein kann, sondern noch aus den ältesten halbheidnischen Zeiten sich herschreibt als ein Bruchstück altsemitischer Mythologie, sofern dort der Ursprung der Riesen der Vorzeit auf Ehen zwischen diesen Machtwesen und den Menschentöchtern zurückgeführt wird (was dort noch ganz naiv und unbefangen erzählt ist, was aber den Späteren von Hen. 6 an und weiterhin vom Standpunkt des geläuterten Monotheismus aus ein Fall der Engel wurde).

b) Wie nun Wesen und Art der Engel näher gedacht wurde, ist kurz mit einem Wort nicht zu sagen: eigentliche Lehren über sie werden nirgends gegeben; und für die Religion selbst ist das nur von indirektem, sekundärem Belang; ihr Begriff wird aus der hergebrachten Volksvorstellung als bekannt vorausgesetzt; in solchen Volksvorstellungen ist aber, zumal wenn sie das Gebiet des Unsichtbaren betreffen, wo die Phantasie freien Spielraum

hat, viel Unbestimmtes und Schwankendes. Als eine blosse Naturerscheinung sind sie nirgends mehr gedacht, auch schwerlich als blosse Kräfte; denn obgleich in vielen Stellen besonders der Dichter und Propheten, wo der Engel oder die Engel genannt werden, der Begriff von der Gottheit dienstbaren Kräften, von schützenden, leitenden, rettenden Gotteskräften genügen würde, so werden sie doch wieder in andern deutlich als Personen gedacht und in den Geschichtsbüchern, wo Angelophanieen gemeldet werden, erscheinen sie gewöhnlich als persönliche Wesen und, weil an der Elohimnatur teilhabend, gewiss von den Schranken des Raums und des Körpers wenigstens bis auf einen gewissen Grad frei und an Kräften namentlich den irdischen Wesen weit überlegen. Als Geister רוּחוֹת werden sie im A. T. nirgends bezeichnet (was Schultz[4] S. 608 aus 1. Reg. 22, 21 und Ez. 8, 2 f. 11, 24. 3, 12. 14. 43, 5 anführt, ist unrichtig; bei Ez. genügt: Wind): in der alten Mythologie (Gen. 6, 1—3) erscheinen sie sehr sinnlicher Thätigkeiten fähig; auch nach Gen. 18, 8. 19, 3 wird in der Patriarchensage das Essen unbefangen von ihnen ausgesagt, wogegen Jud. 13, 15—20 der Engel Speise ablehnt, und Jud. 6, 19. 20 er vielmehr ein Opfer für Gott daraus machen heisst. Gen. 28 erscheinen sie gar an der Leiter vom Himmel herab- und hinaufsteigend (freilich nur im Traum); Num. 22, 22 f. hat der Engel ein Schwert in der Hand; Zach. 1 reiten sie auf Rossen, aber auch nur im Gesicht; sonst bewegen sie sich eher mit grosser Geschwindigkeit, aber unsichtbar; ihr Kommen und Gehen ist plötzlich, unerwartet; und ihr Wirken unwiderstehlich (Ew. II. 280); Jud. 13, 20 fährt der Engel in der Opferflamme auf; sie scheinen, dem Gesetz der Schwere entnommen, auf geheimnisvolle Weise durch die Lüfte zu fahren; Flügel dagegen haben sie im A. T. nirgends, obwohl Dan. 9, 21 bei מֻעָף בִּיעָף schon Theod. Pesch. Vulg. an Flügel denken, ebenso Ew. ATl. Theol. II. Dass ihnen in der Vorstellung eine Art Feuer- oder Lichtnatur eignet, kann man aus verschiedenen Zeichen schliessen: Jud. 6, 21 berührt der Engel das Opferfleisch, da fährt Feuer auf; 13, 20 fährt er in der Opferflamme auf (vgl. die feurigen Rosse und Wagen 2. Reg. 2, 11. 6, 17); Hi. 15, 15 werden sie an Reinheit und Helle mit dem Himmel zusammengestellt. Als „Helden an Kraft“ (גִּבֹּרֵי חַיִל) werden sie Ps. 103, 20 ausdrücklich dargestellt, vgl. Zach. 12, 8; Ps. 78, 25 (Brod der Starken = Manna).

Auch an geistigen Kräften überragen sie den Menschen weit. Er ist weise wie ein Engel Gottes, dass er alles, was auf Erden ist, weiss, sagte man sprichwörtlich 2. Sam. 14, 20. 19, 28 (Gen. 3, 5 gehört kaum her); ein Engel weiss darum alles richtig und gerecht zu beurteilen 2. Sam. 14, 17. Aber auch Heiligkeit wird von ihnen ausgesagt, indem sie selbst קְדֹשִׁים genannt werden, freilich erst in den späteren Büchern, und dann gewiss schon in stillschweigendem Gegensatz gegen die schädlichen und unlauteren Engel Dt. 33, 2 (in korrupter Stelle); Hi. 5, 1. 15, 15 (Tob. 8, 15. 11, 14; Sir. 45, 2); gewiss nicht bloss im Sinn eines Ausgesondertseins zum Dienste Gottes oder blosser Erhabenheit, sondern auch im ethischen Sinn, wie es sich nach dem Jes. 6, 5 aufgestellten Kanon für die in unmittelbare Berührung mit Gott Kommenden ziemt, und wie man namentlich auch aus dem Buch Hiob schliessen kann. Als ihr Wohnort wird durchaus der Himmel vorgestellt. Wo sie erscheinen, erscheinen sie wohl auch unsichtbar, oder nur für geschicktes Auge sichtbar (Num. 22, 21, wo nur Bileams Eselin den Engel sieht, nicht Bileam), gewöhnlich in Menschengestalt, sodass oft der, dem die Erscheinung wird, sie zuerst für Menschen nimmt und erst allmählich durch den Gehalt ihrer Rede und zuletzt durch die Art ihres Verschwindens sie als höhere Wesen erkennt Gen. 18 f.; Jos. 5, 13; Jud. 6 u. 13; 2. Sam. 24, 17; Ez. 9, 2. 40, 3. 43, 6 und Dan. (der geradezu sagt: der Mann Gabriel u. s. w.) 8, 15. 16. 9, 31. 36. 10, 5. 6. In der alten Zeit sagt man: „sehr ehrwürdig, wie das Aussehen eines Gottesmannes“ Jud. 13, 6 und heissen sie schön, einnehmend: „du gefällst mir wie ein Engel“, sagt Achis zu David 1. Sam. 29, 9 (vgl. Gen. 19, 5, wo die Sodomiter sie begehren); noch im Buch Tobias: wie ein schöner Jüngling Tob. 5, 5. 11. 14; wogegen in Ez., der Chronik und in Dan. ihr Aussehen sehr grotesk gemalt wird 1. Chr. 21, 16. 30 (Engel des Verderbens zwischen Himmel und Erde mit einem Schwert in der Hand opp. 2. Sam. 24, 16); Dan. 10, 5. 6 (in Byssus gekleidet, mit goldenem Gürtel, der Leib wie Chrysolith, Angesicht wie Blitz, Auge wie Feuerfunkeln u. s. w.). Von einer Erschaffung der Engel ist nirgends die Rede (§ 32, c). Sie werden nur mit den andern Wesen und Kräften, die geschaffen sind, zusammengeordnet z. B. Ps. 148, 2 ff. und sind überall Gott untergeordnet; aber die Frage, wie sie entstanden seien, ist nirgends aufgeworfen und nirgends beantwortet; wohl

aber sind sie als bei der Schöpfung selbst gegenwärtig vorausgesetzt Hi. 38, 7.

c) Von grösserer Wichtigkeit sind ihre Funktionen, denn an diese erst (nicht an ihre Gestalt und Natur) knüpfen sich religiöse Interessen und Gesichtspunkte an. Nach der einen Seite hin nämlich vermitteln sie für den Menschen die Vorstellung der Fülle von Kräften und Mächten, welche dem einen Gott zur Verfügung stehen, also die Vorstellung der Mannigfaltigkeit in der Einheit, und verstärken dadurch den Eindruck der Erhabenheit und Majestät des göttlichen Herrschers. In diesem Sinn ist von ihnen die Rede bei Dichtern und Propheten. Im Himmelspalast den majestätischen Gott lobend Ps. 29. 103, 20. 21. 148, 1. 2, wie ein Heer ihn umgebend 1. Reg. 22, 19; Hi. 1 u. 2 oder Zeugen der Ratschlüsse, die da im himmlischen קָהָל oder סוֹד gefasst werden Ps. 89, 6—8; ihn bei seinen Erscheinungen, Theophanieen, Majestätsmanifestationen begleitend Hi. 38 7; Dt. 33, 3(?); Sach. 14, 5; 1000 und aber 1000 Ps. 68, 18, Myriaden mal Myriaden Dan. 7, 10, seiner Befehle gewärtig, seine עֲבָדִים Hi. 4, 18, dienen sie zur Erhöhung seiner Herrlichkeit und veranschaulichen die Fülle seiner Macht. Insoweit könnte man wohl auch die Engellehre unter die Lehre von der Einheit Gottes stellen. Allein weder ist dies die gewöhnlichste Funktion, in der sie im A. T. erscheinen, noch auch werden sie so in den ältesten Stellen beschrieben; alle jene obigen Stellen gehören mit wenigen Ausnahmen zu den jüngeren. Vielmehr Sendungen für Gott auszurichten und Geschäfte zu thun auf Erden, in der s i c h t b a r e n Welt, erscheint viel gewöhnlicher als ihr Geschäft, sehr natürlich, denn nur durch solche Erfahrung göttlicher Sendung weiss der Mensch von ihnen, und spricht von ihnen, und darauf beruht auch ihr gewöhnlicher Name מַלְאָכִים (Sendung = Bote, ἄγγελος)[1]), dichterisch מְשָׁרְתִים Ps. 104, 4. 103, 21, auch „Vollzieher seines Wortes, seines Willens" Ps. 103, 20. 21.

So als Gesandte und Werkzeuge Gottes dienen sie dazu, dem Menschen den göttlichen Schutz und Beistand zu vermitteln 1. Reg. 19, 5 (Elia); Gen. 24, 7 (Gott sende seinen Engel vor dir her)

---

1) Aber im A. T. gewöhnlich noch immer mit dem Zusatz: G o t t e s (seltner ohne diesen Zusatz Hos. 12, 5; Gen. 48, 16; 1. Reg. 19, 5, und Chron. z. B. 2. Chron. 32, 21).

Dan. 3, 25. 6, 23; Ps. 34, 8 (Engel Gottes lagert sich um die her, die ihn fürchten); Ps. 91, 11. 12 (Gott wird seinen Engeln befehlen dich zu behüten auf allen deinen Wegen, sie werden dich auf den Händen tragen, dass Du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest); Gen. 48, 16 (der Engel, der Jakob erlöste von allem Bösen); Ex. 23, 20—23. 14, 19 (der vor Israel herzog auf seinem Weg von Ägypten nach Kenaan); oder auch ein göttliches Wort ihnen zu überbringen, z. B. 1. Reg. 13, 18 (an einen Propheten), in Poesie Hi. 33, 23, woran sich dann schliesst, dass die Engel in jüngeren prophetischen Büchern und Apokalypsen geradezu an die Stelle des prophetischen Geistes treten (Ez., Zach., Dan.). Aber ebenso wie Gnadenerweisungen haben sie auch die göttlichen Strafen und Gerichte zu vollziehen, z. B. in Poesie Ps. 35, 5. 6 oder Ob. 1 (Völker zum Krieg wider einander aufzustacheln), in der Erzählung von der Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt, der Pestilenz unter David, der Niederlage der Assyrer vor Jerusalem Ex. 12, 23; 2. Sam. 24, 16. 2. Reg. 19, 35; in den 2 ersten dieser 3 Stellen ist in dieser Beziehung von einem מַלְאָךְ מַחְשִׁית „Verderbenbringer" die Rede, wie Prov. 16, 14 und Hi. 33, 22 von מְמִיתִים „Todbringenden" und Ps. 78, 49 von מַלְאֲכֵי רָעִים (nicht = böse Engel, oder Engel von den Bösen, d. h. aus der Gattung der Schädlichen, sondern) Unglücksengel. Nicht als würden schon in diesen Stellen unter den Engeln besondere Klassen unterschieden, solche, die nur Unheil und solche, die nur Schutz und Gnade bringen; sondern dieselben werden je nach Umständen und Fällen bald zu diesem, bald zu jenem Geschäft verwendet.

Da sie somit das thun, was sonst auf Gott unmittelbar zurückgeführt wird, so könnte es scheinen, dass durch die Engelvorstellung der reinere Begriff Gottes, als des allgegenwärtig Mächtigen beeinträchtigt würde, dass also dieser alte Engelglaube doch dem mosaischen Gottesbegriff zuwider wäre. Wäre ein solcher Widerspruch, so ist auch keine Frage, dass dann der Engelbegriff dem mosaischen Gottesbegriff geopfert werden müsste (manche Schriftsteller, wie A im Pentateuch und viele der älteren Propheten, haben nichts von Engeln); die Engel könnten dann nichts weiter sein, als dichterisch lebendige Personifikationen der zu einzelnen Zeiten und für einzelne Menschen besonders energisch hervortretenden Machterscheinungen Gottes (so z. B. Häv. ATl. Theol., eine Auffassung, die sich durch manche Stellen wohl durch-

führen lässt). Indessen muss man anerkennen, dass nach dem Sinn der ATl. Schriftsteller ein solcher Widerspruch gegen den Gottesbegriff nicht stattfindet, so wenig als sonst durch das Allwirken Gottes die Thätigkeit einer Mittelursache ausgeschlossen wird; vielmehr steht nach dem Sinn der ATl. Schriftsteller der Engelglaube zu dem Gottesbegriff nicht in einem gegensätzlichen, sondern in einem harmonischen Verhältnis; er soll die Idee der Allwirksamkeit und Vorsehung Gottes anschaulicher, deutlicher, gewisser machen, soll das Bewusstsein der den Menschen überall berührenden göttlichen Kraft nicht schwächen, sondern sichern und erhöhen. Wo die Engel ein Geschäft Gottes auf Erden ausrichten, genügt in der Regel ein einzelner Engel (die Darstellung Gen. 18 u. 19 ist schon freier und eigentümlich); nur an heiligen Orten der Erde, die viele Menschen als gemeinsames Heiligtum verehren, werden die Engel in dichteren Scharen erscheinend vorgestellt (Ew. Theol. II. 283) Gen. 28, 10—22. 32, 2. 3. Und dass man im übrigen die Zahl dieser Wesen im Himmel als unendlich dachte, ist schon vorhin gesagt.

Von eigentümlicher Art ist nun aber der Fall, wo der Engel nicht bloss wie ein Werkzeug für Gott das Geschäft verrichtet, sondern dem Menschen die G e g e n w a r t G o t t e s s e l b s t vermitteln soll. Es ist nämlich in den Geschichtsbüchern, zumeist in denen über die Vorväter- und Mose-Josua-Zeit, und bei den prophetischen Erzählern, nicht beim gesetzlichen, so oft die Rede von einer Engelerscheinung, in der sozusagen Gott selbst gegenwärtig dargestellt wird. Der Engel heisst in diesem Fall מַלְאַךְ יי׳ (s. Kosters in Theol. Tijdschr. 1875 (IX) S. 369—416 über den Malach Jahwe). In seinen Reden an die Menschen identifiziert er sich mit Gott, indem er in 1. Person redend das aussagt, was Gott thut oder thun wird Gen. 16, 10 (ich will deinen Samen sehr gross machen; 21, 18. 22, 15—18. 31, 13 u. s. w.); das fällt an sich wenig auf, da ja auch die Offenbarungsmänner, die Propheten, immer ihr Ich und das göttliche Ich ineinander überfliessen liessen; der Bote, im Namen seines Herrn redend, kann sich mit seinem Herrn identifizieren (vgl. Gen. 22, 16, wo נְאֻם יי׳ dabei steht). Schon merkwürdiger ist, dass auch die Beteiligten in solchen Fällen in dem מַלְאָךְ Gott selbst anerkennen, ihn als Gott oder אֲדֹנָי anreden, oder sagen, dass sie Gott gesehen, gehört haben, oder dass die Schriftsteller mit der Bezeichnung: „der Engel“

Gottes oder Jahwes, die andere: „Gott, Jahwe“ wechseln lassen Gen. 16, 13; besonders Gen. 18 u. 19; ferner 32, 29 (Hos. 12, 4. 5). 48, 15. 16; Ex. 3, 2—6; Ex. 14 (Durchzug durch das Meer) wechselt mit מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, der vor Israel hergeht V. 19, Gott selbst V. 24; Ex. 23, 20—23; Jos. 5, 15—6, 2; Jud. 6, 11—24. 13, 3. 9. 13. 22. In der Stelle Ex. 23, 21 heisst es ausdrücklich von dem Engel Jahwes, dass der Name Gottes in ihm gegenwärtig sei d. h. dass er die Person Gottes vertritt (כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ). Und in den Verhandlungen Gottes mit Mose am Sinai wird dem Satz, dass Gott seinen Engel vor dem Volk hersenden werde in der Wüste Ex. 32, 34. 33, 2, der andre entgegengesetzt: „Ich will nicht mitziehen, denn es ist ein halsstarrig Volk“ 33, 3, und endlich von Mose durch Bitten erreicht, dass Gottes פָּנִים, d. h. Gott persönlich mitziehe 33, 12—17. Damit ist zu vergleichen Jes. 63, 9 der „Engel des Angesichts Gottes“, der Helfer Israels in aller seiner Not (d. h. der Engel, in dem Gott selbst persönlich gegenwärtig war).

Hienach wird nicht zu bezweifeln sein, dass in derlei Stellen der Engel Gottes den gegenwärtigen Gott selbst vertritt oder vertreten soll, also eine Erscheinungsform Gottes selbst ist. Nur folgt daraus nicht, was man (namentlich Hengstenberg) daraus folgern wollte (s. später), dass nach der Meinung der Schriftsteller dieser Engel, als von allen kreatürlichen oder gesandten Engeln verschieden, eine von Gott unterschiedene und doch mit ihm identische Hypostase Gottes = dem λόγος sein soll. Denn zwar ist מַלְאַךְ יי׳ zunächst = der Engel Gottes, nicht = ein Engel Gottes, aber nur in dem Sinn: „der Engel, in dem Gott zu erscheinen pflegt“, aber nicht im Sinn einer einzigen und stehenden Hypostase Gottes. Denn 1. Reg. 19, 5 kommt ein מַלְאָךְ (unbestimmt), welcher dann V. 7 מַלְאַךְ יי׳ heisst; Ex. 23, 20. 33, 2 heisst es Gott sende einen מַלְאָךְ vor dem Volk her, welcher dann nachher „der Engel Gottes“, „der Engel, in dem Gottes Name gegenwärtig ist“, heisst, ebenso Num. 20, 16, woraus deutlich ist, dass dieser Engel, in dem Gott erscheint, von den Engeln, die Gott sonst sendet, nicht wesentlich verschieden ist. Auch sonst oft genug, wo eine λόγος-Erscheinung gar nicht gedacht werden kann, z. B. Num. 22, 22—35 (Bileam); Jud. 5, 23; 2. Sam. 14, 17. 20. 19, 28. 24, 16; 2. Reg. 1, 3. 15. 19, 35. Ps. 34, 8. 35, 5. 6, wird ein Engel mit dem Namen מַלְאַךְ יי׳ oder מַלְאַךְ הָא׳ = der

Engel Gottes benannt; hier sagen die Griechen dann richtig ἄγγελος κυρίου Matth. 2, 13; Luk. 2, 9 u. s. Ganz evident ist dieses Sachverhältnis Gen. 18 u. 19; C. 18 erscheinen bei Abraham drei Engel, in denen Gott gegenwärtig ist; wollte man annehmen, dass nur einer von diesen Gott repräsentiere, und die zwei andern nur zu seiner Begleitung da seien, so widerspräche dem C. 19; denn in C. 19 bei Lot erscheinen, nachdem der eine C. 18 weggegangen ist, nur die zwei andern Engel, und doch ist auch in diesen wieder Gott gegenwärtig. Es bleibt also nur so viel übrig: wie Gott unter allerlei Formen erscheinend gedacht wird, z. B. in Gewittertheophanieen Ex. 19, in der Wolken- und Feuersäule, in seinem Licht-Kabod über Stiftshütte und Tempel, so kann er auch in einem der übersinnlichen Personwesen, Engel genannt, sein Wesen und seine Gegenwart den Menschen zu erkennen oder zu erfahren geben, ohne dass er darum mit diesem Personwesen identifiziert würde. Vielmehr schimmert aus dieser Darstellungsweise immer die Wahrheit als höchste durch, dass Gott, selbst unsichtbar (§ 24, b), doch in einzelnen Erscheinungen, Formen, Wesen annähernd und stellvertretend den Menschen sichtbar und fühlbar werden kann, und unter diesen Formen und Wesen ist eine der beliebtesten und nächstliegenden ein Engelwesen. (Weiter s. in § 38.) Bevor wir die spätere Ausbildung der Engellehre besprechen, müssen wir

d) zuvor noch auf die Kerube und Sarafe Rücksicht nehmen. Auch diese Wesen sind so wenig als die Engel erst auf dem Boden des Mosaismus hervorgetreten, sondern beruhen auf uralten noch in die Zeiten semitischer Mythologie zurückgehenden Vorstellungen und unterscheiden sich von den Engeln namentlich durch die Tiergestalt, in der sie gedacht wurden. — Die Kerubim zunächst kommen nur in Sagengeschichte, Poesie und Kunstbildung vor. Poetisch in Ps. 18, 11 erscheint der Kerub wie der Träger oder das Fahrzeug Gottes, wenn er im Gewitter vom Himmel herabkommt und steht parallel des Windes Flügeln („er neigte den Himmel und kam herab, Wolkendunkel unter seinen Füssen, fuhr auf dem Kerub und flog, schwebte auf des Windes Flügeln“); wie Gott auch sonst durch die Lüfte fährt (Dt. 33, 26; Ps. 68, 34), besonders auf Wolken und Windesflügeln (Jes. 19, 1; Ps. 104, 3), gerade wie der indische Gott Vishnu auf dem Garuḍa = Greif einherfährt, und Okeanos auf dem Greif (Aeschyl.

Prometheus 395). Zu Grund liegt ursprünglich die Anschauung einer vom Sturm getriebenen Licht- oder Feuerwolke, die allmählich zu dem beflügelten Wesen Kerub verdichtet wurde. — Etwas verschieden, aber nicht schwer damit zu vereinigen ist die Funktion des Kerub in der Sagengeschichte. In Gen. 2 u. 3, die bekanntermassen auch sonst Elemente aus dem östlicheren Asien zeigen, werden nach Vertreibung der ersten Menschen aus dem Gottesgarten im Wonneland beim Eingang desselben die Kerubim und die Flamme des feurigen Racheschwerts Gottes gelagert, um den Weg zum Garten zu bewachen Gen. 3, 24. Hier also sind sie, und zwar in der Mehrzahl, Feuerwesen, Hüter der Gotteswohnung, denn das war der Garten. Dass die, auf denen sonst der erscheinende Gott herabfährt, auch Zeichen und Hüter des Orts seiner Gegenwart sind, ist leicht verständlich. Dass aber diese Vorstellung auch dem aussermosaischen Glauben der Völker angehört, sieht man deutlich aus Ez. 28, 14ff., wo der Prophet den unzugänglich in seiner Inselstadt mitten im Meer thronenden und seine Schätze bewachenden König von Tyrus mit dem „schirmenden“ (V. 14. 16) Kerub vergleicht, der auf dem Götterberg ist und dort mitten unter feurigen Steinen wandelt (der Götterberg aber war nach der Vorstellung der Semiten im Norden Jes. 14, 13). Nach den asiatischen Vorstellungen, die bis zu den Griechen gedrungen sind, bewachen die Greifen (gefiederte Wesen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerschnäbeln und flammenden Augen) den Hort des Goldes (Ktesias Indica XII. Herod. III, 116. IV, 13. 27). Hier sind also die weitverbreiteten mythologischen Zusammenhänge unverkennbar. Zu alledem kommt, dass der Kerub im Semitischen keine Etymologie hat (nicht קרב, nicht = רכוב, nicht כרב); vielmehr ist das Wort indogermanisch = *γρύφ*, gryphus, Geruḍa; vorgestellt als ein geflügeltes, nach orientalischer Phantasie aus verschiedenen Tierformen zusammengesetztes Wunderwesen, mit Feuernatur [1]).

An diese alten Vorstellungen, die von der Vorzeit her noch lange im Volk lebendig waren, hat die bildende Kunst angeknüpft, wenn nach dem Pent. Mose in dem Heiligtum Gottes, das die

---

1) Die Assyriologen nehmen freilich vielfach als Wurzelbedeutung: stark sein an und meinen, die geflügelten Stiere mit Menschenköpfen vor den Pforten der Paläste (alapi oder kirubi genannt), haben vom Starksein den Namen, aber ohne allen Grund.

Wohnung Gottes mitten in seinem Volk darstellte, teils in der inneren Zeltdecke und dem Vorhang vor dem Allerheiligsten Kerubbilder einweben, teils auf der Deckplatte der Bundeslade Kerubstatuen anbringen liess. Diese Wunderwesen, zwischen deren Flügeln Gott herabfährt, und die den Ort, wo er wohnt, sowohl bezeichnen als schirmend decken und unnahbar machen, waren für das damalige Volk, das Zeichen und Bilder noch nicht entbehren konnte, das sprechendste Sinnbild der Gegenwart Gottes. Im salomonischen Tempel waren dieselben Sinnbilder in erweiterten Massen angebracht. Durch diese Verwendung in der bildenden Kunst im Heiligtum wurden den Israeliten die Kerube selbst geheiligt, in den Kreis der heiligen Bilder und Vorstellungen eines Israeliten bleibend eingeführt. Über ihre Gestalt wissen wir nicht viel; sie wird in den Beschreibungen als bekannt vorausgesetzt. Die Kerubstatuen im Tempel waren wenigstens nach 2. Chron. 3, 13 stehend (nicht liegend oder knieend). Dass sie Flügel hatten, ist sicher. Ob ihr sonstiger Leib und ihr Gesicht menschenähnlich oder tierähnlich war, ist völlig unbekannt.

In eigentümlicher, zum Teil sehr freier und künstlerischer Weise hat diese Gestalten dann der bilderliebende Geist des Ezech. in seinem Gesicht verwendet Ez. 1 und 10 (auch 3, 12 f. 9, 3. 11, 22 f.). Je tiefer er von der unsagbaren Herrlichkeit Gottes durchdrungen war, desto herrlicher und mannigfaltiger stellte er auch diese חַיּוֹת *ζῶα* Lebewesen dar, die von Gottes Thronwagen schon unzertrennlich waren. In einem grossen Lichtgewölk, aus welchem unaufhörlich Feuer hervorblitzte, sah er etwas wie 4 Lebewesen, im allgemeinen menschenähnlich, mit 1 Kopf aber 4 Gesichtern daran nach den 4 Seiten, vorn vom Menschen, nach den Seiten vom Löwen und Stier, nach hinten vom Adler, 4 Flügeln und 4 Händen, und geraden (wahrscheinlich 2) Füssen, die aber unten kalbsfussartig waren. Zwei ihrer Flügel deckten ihren Leib, die andern 2, weit ausgebreitet, dienten zum Schweben und Fliegen. Jedes der 4 Wesen hatte nach unten ein Rad (Ophan) sich zur Seite, jedes der Räder vermochte nach allen 4 Richtungen sich zu bewegen. Ihr Leib, Hände, Flügel, Räder waren ganz mit Augen bedeckt; ihr Aussehen glich brennenden Feuerkohlen, auch zwischen ihnen war alles voll von Blitze sprühendem Feuer. Auf ihren Köpfen ruhte eine Krystallfläche und auf dieser ein saphirartiger (dunkelblau glänzender) Thron, auf welchem die göttliche Majestät, in wunderbarstem Lichtglanz und strahlendem Feuer, sass. Der ganze Thronwagen, von den Keruben getragen, konnte mit Blitzesschnelligkeit nach jeder Richtung hinfahren, ohne dass eines der Wesen sich zu drehen brauchte; alle Wesen und die Räder stimmten, wie von einem Geist beseelt, in ihren Bewegungen zusammen. C. 10, 2. 4. 15 erklärt er diese *ζῶα* für Kerubim.

Aus dem Zweck, die Majestät nach jeder Richtung hin mit Blitzesschnelligkeit zu tragen, erklärt sich alles Einzelne dieser künstlichen Gruppe; namentlich sind zu diesem Zweck die Gesichter vervierfacht (während die im irdischen Heiligtum nur ein Gesicht hatten Ex. 25, 20. 37, 9. 2. Chron. 3, 13). Dass nicht das Menschengesicht vervierfacht ist, sondern zum Menschengesicht 3 Tiergesichter treten, darin liegt noch eine deutliche Erinnerung an die ursprüngliche Tiergestalt dieser Wesen, und wenigstens etwas vom Adler und Löwen war auch bei den Greifen, und Stiere waren im salomonischen Tempel wenigstens als Träger unter dem ehernen Meer (1. Reg. 7, 44); ausserdem sind Mensch, Adler, Löwe, Stier genau dieselben Wesen, die auf den assyrisch-babylonischen Monumenten sich beständig als religiöse Typen finden. Sonst lässt sich bemerken, dass zur Ausbildung dieser Kerubgestalten auch schon Jesajas Beschreibung der Seraphim mitwirkte. Natürlich aber haben sie bei Ez. ihre geistige Bedeutung: mit der Vernünftigkeit des Menschen verbindet sich in ihnen die Stärke und Festigkeit des Stiers, die furchtbare Hoheit und Herrschermiene des Löwen, die Scharfsicht und Schnelligkeit des Adlers. Mit solchen Vollkommenheiten ausgerüstet müssen die Wesen sein, wenn sie ihrer Aufgabe, Gottes Thron würdig zu umgeben und die Allgegenwart seiner Macht räumlich zu vermitteln genügen sollen. — Wieder etwas anders sind sie in Apok. Joh. gedacht: dort hat jedes *ζῶον* nur ein Gesicht und zwar jedes ein andres, so dass die 4 Gesichter des einen auf die 4 *ζῶα* verteilt sind; sie haben aber 6 Flügel und ihre Funktionen sind mehr die der jesajanischen Seraphim. Über die Künstlichkeit, mit der sowohl Bähr, als namentlich die Erlanger Schule, z. B. Hofmann im Schriftbeweis I. 364ff. in gnostisch-theosophischer Weise diese Wesen gedeutet und behandelt haben, ist nicht zu reden nötig.

Über die Seraphim wissen wir weniger. Sie kommen nur einmal vor, in Jes. 6: um Gott, der im himmlischen Palast auf seinem Thron sitzt, standen Seraphe her, sechs Flügel hatte jeder, mit zweien bedeckte er sein Gesicht, mit zweien seine Füsse (aus Ehrfurcht vor Gott), mit zweien flog er; sie sangen einander das Trisagion zu. Nach V. 6 hatten sie auch Hände. Über ihre Zahl erfahren wir nichts. Um ihr Wesen zu bestimmen, käme es darauf an zu wissen, was שָׂרָף bedeute. Von שָׂרַף „verbrennen" entsteht keine passende Ableitung (glühende, Feuer-Wesen? aber שָׂרַף ist verzehren mit Feuer, nicht brennen, glühen, flammen; verbrennende = opfernde? aber שָׂרַף ist nicht der Ausdruck für räuchern); die Ableitung vom arabischen شَرُفَ edel sein = Edle, Fürsten, ist unhebräisch (hebr. Fürst ist שַׂר, und saraf = sharufa kommt nie vor), und die Zusammenstellung mit dem ägyptischen Gott Serapis schon darum falsch, weil dieser Gott (aus

Osiris und Apis zusammengesetzt) erst von den Zeiten der Ptolemäer an vorkommt. (Fried. Del. Parad. S. 155 hält sie für babylonische Schlangengottheiten, und diese für Personifikationen der schlangenförmigen Blitze.) Dagegen ist sicher im Hebr. Num. 21, 6. 8; Dt. 8, 15 שָׂרָף = einer Schlangenart, und bei Jes. selbst שָׂרָף מְעוֹפֵף Jes. 14, 29. 30, 6 = der Drache (draco volans); wahrscheinlich waren also die Seraphim ursprünglich Wesen der Volksvorstellung, feurige Drachen, mit ähnlichen Funktionen, wie die Kerubim, nämlich Heiliges zu bewachen, und ihre Vorstellung einst weiter verbreitet. Diese Wesen sind hier im Gesicht Jesajas verwandt, natürlich nur in der Vorstellung umgebildet und vergeistigt. Sie erscheinen hier teils als ehrfurchtsvolle Diener Gottes, die innerhalb seines Palastes seine Befehle vollziehen V. 6, teils wie Priester, die im Heiligtum (wo auch ein Altar mit brennendem Feuer steht V. 6) Gott Opfer des Lobes und Dankes darbringen. Das Ganze aber ist, was immer zu beachten, Vision, nicht nackte Lehre.

e) Kehren wir zu den Engeln zurück, so ist zu bemerken, dass schon gegen das Ende der prophetischen Zeit hin, noch mehr nach dem Aufhören der Offenbarung, eine merkliche Fort- und Umbildung des alten Engelglaubens zu verspüren ist. Durch die vielen Reden und Lehren der Propheten über Gott und göttliche Dinge war der Glaube an eine unsichtbare himmlische Welt tiefer in die Gemüter eingesenkt, und in den Zeiten der absterbenden religiösen Kraft, zugleich den Zeiten der theologischen Schriftgelehrsamkeit, wurden mit Vorliebe diese Dinge zum Gegenstand der Betrachtung gemacht und vermittelst der Phantasie genauer ausgebildet. Zu erwähnen ist zunächst, dass (vgl. schon unter c) gegen Ende der prophetischen Zeit hin die Engel gerne nach ihren Funktionen bei Gott und in seiner Nähe im himmlischen Palast betrachtet werden; sowie, dass bei Ez., Sach., Dan. die Engel das Amt des prophetischen Geistes übernehmen. Im B. Hiob (7. saec.) erscheinen die Engel als fürsprechend für die Menschen Hi. 5, 1; noch mehr bei Elihu Hi. 33, 19—23, wo die Rede ist von einem מַלְאָךְ מֵלִיץ, einem Dolmetscher- oder Vermittlerengel, der dem Menschen das Verständnis seiner Leidenszucht eröffnet, und auf seine Fürbitte von Gott das Wort der Gnade für den Kranken vernimmt und vollzieht; ebenso hat der Engel Zach. 1, 12 Mitleid mit dem lange gestraften Volk Israel und legt Fürbitte

für es ein. Hi. 1 u. 2, sowie Zach. 1, 7—17 durchstreifen die Engel spähend und erforschend die Erde, beobachten was da vorgeht und stellen sich dann vor Gott, teils Bericht zu erstatten, teils seine Befehle in Empfang zu nehmen, erscheinen also nun zugleich als Vermittler der göttlichen Allwissenheit und Allgegenwart; und im B. Daniel heissen sie darum die „wachenden“ (עִיר, *ἐγρήγορος*), die nie schlafend über alles wachen Dan. 4, 10. 14, 20, ebenso im B. Hen. u. a. Schriften. — Von Dt. 33 bzw. B. Hiob an heissen sie viel die Heiligen (s. oben b), gleichwohl heisst es doch auch schon im B. Hiob, dass sie nicht bloss gegenüber von der unsagbaren Reinheit und Heiligkeit Gottes unrein sind, sondern dass Gott selbst auf sie nicht traut und selbst bei ihnen Irrtumsfähigkeit voraussetzt (Hi. 4, 18. 15, 15); auch der Satan ist noch einer unter ihnen, und das B. Hiob deutet weiter, wenn auch nur dunkel, C. 21, 22. 25, 2 auf Unordnungen unter den himmlischen Wesen (Engel, Gestirne?) hin, unter denen Gott mit seiner richterlichen Majestät Ruhe schafft. Sicher verflochten in die Entwicklung der Weltreiche und des Gottesreichs und ihre Geschicke sind die Engel in der Daniel'schen Apokalypse, für jene beschäftigt und sorgend, ihr Wohl zu fördern strebend, nicht bloss nach göttlichem Befehl, sondern nach eignem Willen: Michael ist dort der Vertreter und Patron Israels (Dan. 10, 13. 21. 12, 1) in der Geisterwelt; andre Reiche z. B. der Perser, der Griechen haben in dieser Geisterwelt andre Vorkämpfer und Schutzgeister Dan. 10, 13. 21, und der irdische Kampf der Weltreiche gegen das Gottesreich ist auch zugleich ein Kampf in der Geisterwelt zwischen den einzelnen Geistern. Auch nach Dt. 32, 8 LXX hat jedes Volk seinen besondern Schutzengel.

Ferner erhalten jetzt die Engel Eigennamen: in Jud. 13, 18. 19 lehnt der Engel, von Manoach befragt, ab einen Namen zu sagen, da er zu wunderbar ist, aber im Buch Daniel führt der Deuter seiner Visionen den Namen Gabriel = Held Gottes, 8, 16. 9, 21, und heisst Israels Schutzengel Michael 10, 13. 21. 12, 1; daran schliesst sich Tob. 3, 17. 9, 5 Raphael (Heilengel); das Buch Henoch (4. Esra) ist voll von Eigennamen der Engel (dutzendweise). Diese Benennung hängt zugleich mit der Rangabstufung unter den Engeln zusammen. In den alten Büchern ist davon kaum die Rede. Nur Jos. 5, 13. 14 heisst der Mann mit dem gezückten Schwert, der dem Josua erscheint, „der Fürst des

Heers Jahves“ (שַׂר צְבָא יי׳); auch „der Engel des Angesichts“ Ex. 33 und Jes. 63, 9 (s. oben c und vgl. Ez. 9, 2 ff. 7 Strafengel, wovon einer der Führer) kann in gewissem Sinn hieher gezogen werden, obwohl er eben der erscheinende Gott selbst sein soll. Aber vielleicht schon in Zach. 3, 9. 4, 10 sind „die 7 Augen Gottes, welche die ganze Erde durchstreifen“, ein leichter Hinweis auf 7 oberste Engel (nach Art der 7 Ameschaspanta der persischen Religion und der 7 Fürsten um den Thron des persischen Königs, vgl. die ἑπτὰ πνεύματα Apok. 1, 4); zweifellos nennt Dan. Michael den grossen Fürsten (12, 1) und „einen der ersten Fürsten“ (10, 13), und sind auch andre durch ihre Kleidung als Fürsten gekennzeichnet (10, 5). Bestimmt werden Tob. 12, 15 7 Engel genannt, „welche die Gebete der Heiligen vor Gott bringen und Zutritt zu ihm haben“. Im Buch Hen. sind die Namen der 4 und der 6 Engelfürsten[1]) angegeben, werden weiter 61, 10 (71, 6 ff.) die Kerube, Seraphe und Ophannim zu den höchsten Engeln gerechnet, zugleich zu den „nie schlafenden“, daneben Engel der Gewalt und Engel der Herrschaft, unzählige Myriaden, und auch Gestirne und Naturkräfte haben ihre Engel als Vorsteher (also Naturgeisterengel), ebenso im B. Jubil[2]). — Ganz ähnlich wie die Furcht vor bösen Geistern am Ende dieser ganzen Entwicklung gewaltig überhand nahm, so nahm auch der Glaube an gute Engel jetzt leicht die Wendung, dass man sie als die Vermittler alles Guten zu stark in den Vordergrund rückte, sie verehrte, ihre Gliederung, Stammbäume u. s. w. zum Gegenstand der Spekulation machte, Abirrungen, wie wir sie bei den Essäern und den Anfängen der christlichen Gnosis Kol. 2 finden; die Sadducäer hingegen sollen die Engel geleugnet haben Act. 23, 8 (sie fassen sie wohl als poetische Personifikationen).

---

1) Hen. 40: Michael Gabriel Raphael Phanuel
Hen. 9: — — Suriel Uriel
Hen. 20, 6: Uriel Raphael Raguel Michael Saraqiel Gabriel.
Auch die Lehre vom Fall der Engel (angelehnt an Gen. 6) und von Verirrungen in dem Heer der Höhe (angelehnt an Hi. und Jes. 24) werden ausführlich im B. Henoch vorgetragen.

2) B. Jubil 2 unterscheidet vor Gott dienende Geister, Engel des Angesichts, der Heiligpreisung und die Engel der Elementargeister.

§ 37. Von den Dämonen und vom Satan.

Der Mosaismus hat noch keine Lehre über einen Fall im Geisterreich, noch über ein böses von Gott unabhängiges Geisterreich unter einem Fürsten des Bösen. Abgesehen von einzelnen religiös wertlosen Volksvorstellungen und einzelnen noch zerstreut auftauchenden Andeutungen über eine aussermenschliche Macht des Bösen tritt erst gegen das Ende der prophetischen Zeit hin, als der Gottesbegriff unlebendiger und zugleich die Erfahrung von der Macht des Bösen in der Welt kräftiger wurde, die Idee des Satans hervor als eines Wesens der höheren Geisterwelt, welches im Dienst der göttlichen Weltregierung das Geschäft der Anklage und Versuchung der Menschen ausübt, aber noch durchaus von Gott abhängig ist. Eben darum gehört auch der Satan noch nicht in die Lehre vom Bösen, sondern in die Lehre von der göttlichen Weltregierung.

a) Es finden sich nämlich freilich auch bei den Hebräern, wie bei allen Völkern von Anfang an Vorstellungen von aussermenschlichen schädlichen oder bösen Wesen, welche die Griechen Dämonen nennen, und welche von den Leuten wegen ihrer schädlichen Einflüsse gefürchtet wurden, aber derartige Vorstellungen haben sich unabhängig vom Mosaismus, vor demselben und ausserhalb desselben ausgebildet, und wurden von diesem eher bekämpft als genährt, gerade so wie sich unter den christlichen Völkern bis auf den heutigen Tag noch Reste solchen altheidnischen Volksglaubens erhalten haben. Was auf solche Wesen zurückgeführt wurde, war weniger das ethisch Böse, die Sünde, als vielmehr das physisch Böse, das Übel: sie galten als schädliche, Verderben und Unheil anrichtende und hatten insofern gar keine ethisch-religiöse Bedeutung. Von einiger Bedeutung für die Religion wurden sie nur insofern, als die Menschen, um sich gegen ihre verderblichen Einflüsse zu sichern, sie teils durch Zauberei und Beschwörung unschädlich zu machen, teils durch Opfer und ähnliche Gaben zu besänftigen suchten. Von derartigem Aberglauben sind die Köpfe namentlich der in der Wüste lebenden Völker (z. B. der Beduinen und Araber) voll, und dass er auch in den alten Israeliten steckte, sehen wir noch aus den Verboten des Mosaismus gegen ihn, sowie aus dem Verbot, den שְׂעִירִים, den haarigen Böcken, bocksgestaltigen springenden Satyrn oder Kobolden, zu opfern Lev. 17, 7 vgl. mit Jes. 13, 21 und 34, 14 (worüber schon § 13). Auch der

Asasel עֲזָאזֵל (für עֲזַלְזֵל) Lev. 16, der Dämon, der das Übel entfernen soll, ἀποπομπαῖος, averruncus, und dem man alles zuschiebt, was unheimlich ist, besser aber: der Abtreiber (wohl vom Weg abtreibend, irreführend) ist nichts als ein solches Wesen vor mosaischer Vorstellung. Die שֵׁדִים Herren Dt. 32, 17 und Ps. 106, 37 sind wirklich *δαιμόνια,* wie LXX haben (s. zu Dt.). Auch die לִילִית das weibliche Nachtgespenst, das namentlich den Kindern nachstellt Jes. 34, 14 (= lamia der Römer, Ghule der Araber) und die עֲלוּקָה der Vampyr, Blutsauger Prov. 30, 15 gehören wohl hieher: sie werden zwar erst spät erwähnt, gegen das Ende der prophetischen Zeit, wo der alte Aberglaube (unter der Berührung mit den fremden Völkern) mit Macht neu auflebte, können aber dessen ungeachtet schon von Alters her im Volk gedacht worden sein. Ja selbst die מְאָרְבִים, von denen die nachexilische Chronik II, 20, 22 sagt, dass sie auf das Gebet der Israeliten in dem Heer der verbündeten Ammoniter, Moabiter, Edomiter Zwietracht veranlasst, können nur als solche dämonische Wesen verstanden werden.

Gegen alle solche Vorstellungen konnte die mosaische Religion sich nur abwehrend verhalten, schon darum, weil nach ihr auch alles Übel allein vom allmächtigen Gott gewirkt ist (§ 25 u. s.), aber auch darum, weil dieselben zu Aberglauben und Abgötterei führen, und in der That ist ja auch durch den Mosaismus der Dämonenglaube im Volk stark zurückgedrängt worden; er wird während der ganzen Zeit der gesunden Entwicklung fast gar nicht mehr erwähnt, und tritt erst von den exilischen Zeiten an wieder stärker hervor. Wenn gleichwohl im mosaischen Kult am Versöhnungstag der Wüstendämon Asasel insoweit zur Berücksichtigung kommt, dass man ihm (zwar keineswegs opfert, wohl aber) den mit den Jahressünden und Unreinheiten des Volks beladenen Bock in die Wüste zujagte, so wird eben damit nur an den hergebrachten Volksglauben angeknüpft, in keiner Weise wird er dadurch als ein Urheber aller Sünden des Volks anerkannt und bestätigt (was nach § 34, a sogar gegen die alte mosaische Gottesidee wäre), sondern er wird nur benützt als der, dem man nach dem Volksglauben alles Üble und Widrige zuschiebt.

Im mosaischen Religionssystem nahm gewissermassen die Stelle der Schaden und Unheil stiftenden Dämonen der Strafengel ein, der מַשְׁחִית, die מְמִיתִים, מַלְאֲכֵי רָעִים, aber das sind nur Werkzeuge des weltregierenden Gottes (§ 36) und sind ethisch

nicht böse, sondern gute Engel. Auch von gefallenen Engeln weiss das alte Religionssystem nichts, am wenigsten von einer Revolution in der Geisterwelt, durch welche die uranfängliche Schöpfung Gottes wieder in das תֹהוּ וָבֹהוּ Gen. 1, 2 zurückgeworfen worden wäre (wie das die erlanger-dorpater Theosophie behauptet hat); die Vorstellung Gen. 6, 1—4 ist nicht auf mosaischem Boden erwachsen und wird dogmatisch noch nicht ausgebeutet: die dort erzählte That der Engel wird auch (so weit sie die Engel und nicht die Menschen betrifft) keinem religiös-sittlichen Urteil unterzogen, sondern einfach naiv erzählt, als hätte man sich darüber gar nicht zu wundern. Und in Jes. 14, 12 (exil.) eine Aussage über den Fall Lucifers zu finden, war bloss der Exegese in ihrer Kindheit möglich; es ist dort vom König von Babel, nicht vom Teufel die Rede. — In den Stellen sodann, wo von einer רוּחַ רָעָה, Geist der Zwietracht, Geist der Verblendung, Geist der Hurerei die Rede ist, ist ja nicht ein selbständiges aussermenschliches Wesen, sondern der den Menschen immanente Geist als die Richtung ihrer Gedanken und Bestrebungen gemeint (§ 34, a); in 1. Reg. 22 aber ist an den göttlichen Geist gedacht (ibid.).

Von grösserer Wichtigkeit ist Gen. 3, wo vom Standpunkt des mosaischen Gottesglaubens aus erklärt werden soll, wie das Böse, die Sünde, in den Menschen kam. Die Schlange dort ist nach der unzweideutigen Aussage des Textes freilich nicht der Teufel, auch nicht Werkzeug des Teufels (wie im persischen Religionssystem die Schlange Werkzeug des Ahriman ist), sondern nur ein schlaues Tier; ja es ist als hätte der vom mosaischen Standpunkt aus schreibende Verfasser sich recht absichtlich gegen die ostasiatische Vorstellung verwahren wollen, wenn er darauf dringt, dass sie eben nur als Tier in Betracht kommt, das an sich, wie jedes Tier, sittlich indifferent und des Bösen nicht fähig ist, sowenig als des Guten. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass der Verfasser die Entstehung der Sünde im Menschen nicht erklären kann, ohne in der Schlange wenigstens eine aussermenschliche Macht der *schlauen Gedanken* zu setzen, welche verführend wirkt und welche dann vom Menschen in seinen Willen aufgenommen, zur *sündigen* Macht wird. Und insofern, aber auch nur insofern, liegt dort allerdings ein erster Schritt zu dem späteren Teufelglauben hin vor. — Alles zusammengenommen kann man also sagen: zerstreute Prämissen zu der späteren An-

schauung eines Reichs böser Geister kommen wohl in der älteren Zeit der mosaischen Religion vor, aber ausgebildet erscheint die Anschauung noch nirgends.

b) Von einer andern Seite, von seiten der Vorstellung der die göttliche Weltregierung vermittelnden Engel, bildete sich etwa seit dem 7. saec. die Idee des Satan hervor. Vgl. zum hebr. Ursprung der Satansidee auch Kosters het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israel. Theol. Tijdschr. 1876. Satan ist jeder (auch ein Mensch), der einem andern in den Weg tritt, ihm Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten bereitet, ihn anfeindet, z. B. der Engel, der dem Bileam hindernd in den Weg tritt Num. 22, 22. 32, oder Menschen 1. Sam. 29, 4; II. 19, 23; 1. Reg. 5, 8. 11, 14. 23. 25, noch im N. T. Marc. 8, 23 und die Parallelen; besonders wird so genannt der Ankläger vor Gericht Ps. 109, 6. In diesem Sinn erscheint im Buch Hiob, in welchem überhaupt nach § 36, e die Engelvorstellungen schon in einer starken Fortbildung sich zeigen, ein Engel als der Satan d. h. der Anfeinder oder Verkläger, *κατήγωρ* oder *διάβολος,* des Hiob. Der Satan verdächtigt dort (Hi. 1. 2) auf Gottes Frage an ihn, ob er den frommen Hiob beobachtet habe, bei Gott die Frömmigkeit des Hiob als eine unlautere, eigennützige, rät durch Entziehung der Lebensgüter die Lauterkeit dieser Frömmigkeit zu prüfen, erhält von Gott Erlaubnis, das zu thun, und führt es aus, stürzt ihn also in das schwere Unglück, in welchem der Glaube des Mannes fast scheitert. Er ist aber ein Engel; er erscheint im Himmel vor Gottes Thron unter den andern Benê Elohim, wie sie Bericht erstattend und von Gott Befehle erwartend, ist also kein gefallener Engel, noch nicht aus der Zahl der andern Engel herausgetreten (die theosoph. Gnosis — z. B. Beck —, welche keine Entwicklung der Religionsbegriffe kennt, hat daraus eine Geschichte des Satans konstruiert in der Art, dass damals der böse Geist noch nicht aus der Nähe Gottes verstossen gewesen, sondern erst später nach Hiobs Zeit verstossen worden sei. Reine Mythologie!). Er ist also noch kein böses Wesen. Was er thut, das ist sein ihm von Gott aufgetragenes Geschäft. Wie man den Gottesmännern zutraute, dass sie יַזְכִּירוּ עָוֹן der Menschen (1. Reg. 17, 18 Elia) oder sonst Ankläger מַזְכִּירֵי עָוֹן heissen (Ez. 29, 16. 21, 28), so hat er zu seinem Geschäft, die Sünden der Menschen auszuspähen und vor Gott in Erinnerung zu bringen,

damit Gott sie strafe; er erscheint stehend als mit diesem Geschäft betraut, daher הַשָּׂטָן der Ankläger, der wie bei irdischen Gerichten so auch beim himmlischen Gericht ist und sein muss. Als solcher entwickelt er denn auch eine grosse Virtuosität in diesem Geschäft, mit Lust und Freude es betreibend; der Dichter zeichnet ihn so, dass er sich freut, wenn wirklich sein schlimmer Rat den von ihm gehofften Erfolg des Falles Hiobs haben wird, und als mit grosser Eilfertigkeit die gegebene Erlaubnis benützend, wie das mit einem ethisch vollkommenen Wesen kaum verträglich ist. Der Engel ist hier auf dem Punkt, ein am Bösen sich freuendes Wesen, ein böses Wesen zu werden (wie ja nach B. Hiob Engel nicht fleckenlos sind), ist's aber noch nicht, sonst wäre er nicht unter den Engeln. Bei alle dem thut er nichts, als was eigentlich Gott selbst will, und thut alles, was er thut, nur auf Gottes Veranlassung und in Gottes Auftrag: Gott selbst will Hiob prüfen und Satan ist nur der Vermittler dieses Plans.

Was Gen. 22, 1 unmittelbar auf Gott selbst zurückgeführt ist, das wird hier vermittelt durch den Satan. Und insofern kann man sagen, dass schon hier der alte Gottesbegriff anfängt, unlebendiger zu werden, und man die Bewirkung des Bösen oder scheinbar Bösen von Gott auf Mittelwesen abzulenken beginnt. Aber man muss doch bedenken, dass alles nur episch-dichterische Darstellung ist; der Zweck episch-plastischer Darstellung brachte es mit sich, auf diese Weise den Widerstreit der Gesinnungen in Gott, aus dem dieser Prüfungsplan resultiert, zu veranschaulichen. Aber diese Darstellung wirkte anregend. Der Prophet Sach., der auch sonst das Buch Hiob benützt, hat auch diese Satanidee sich angeeignet und weiter geführt Sach. 3, 1—5. In einer seiner Visionen sieht er, wie der Hohepriester Josua wegen seiner und seines Volkes Sünde vor Jahwe oder dem Malach Jahwe von dem Satan angeklagt wird, um durch seine Verurteilung dem Volk das göttliche Sühneamt zu nehmen und es in den vernichtenden Gotteszorn stürzen zu lassen. Auch dies ist nur Vision, also alles nur dichterisch-bildlich. Gleichwohl zeigt sich hier die Satanidee schon weiter entwickelt. Der Satan, der das Volk Gottes ins Verderben stürzen möchte, wird zurecht gewiesen; Gott vergibt vielmehr die Sünde und bringt Josua zu hohen Ehren. Also Satan versucht hier Dinge, die gegen Gottes Plan sind, und tritt nicht mehr bloss gegen einen einzelnen Menschen, sondern

gegen das ganze Gottesvolk, gegen den ganzen Heilsplan Gottes auf; er erscheint also schon als ein widergöttliches Prinzip oder Wesen. Aber freilich immer noch nicht als selbständiges. Immer noch ist er der blosse Ankläger bei Gott; selbständig kann er nichts thun, und von Gott abgewiesen muss er seinen Plan aufgeben. Insofern ist seine Unterordnung unter Gott noch vollkommen gewahrt.

Von da an begegnet er uns erst wieder 2 Jahrhunderte später in der Chronik; I, 21, 1. Erinnern wir uns aber an das § 36, e Bemerkte, dass in diesen Zeiten im Buch Hiob von Unordnungen unter dem Heer der Höhe die Rede ist, also der ganze Zug der Entwicklung darauf gerichtet war, auch gefallene Geister zu denken, dass sodann nach § 37, a auch der alte Dämonenglaube sich wieder mächtig regte, so können wir uns nicht wundern, dass im 4.—3. Jahrh., der Zeit der beginnenden theologischen Schriftgelehrsamkeit, der Satan schon eine feste Stelle im Religionssystem gewonnen hatte. In der Chronikstelle, in reiner Prosa (nicht mehr in Dichtung oder Vision), hat der Satan den Namen Satan schon als nomen proprium, daher ohne Artikel, ist also schon ganz geläufige Vorstellung. Er ist da nicht mehr bloss Ankläger, sondern er reizt zur bösen That. Die schon § 34, a besprochene Aussage 2. Sam. 24, 1, dass Gott in seinem Zorn den David zur Volkszählung reizte, lautet nun in der Sprache des Chronikers so, dass Satan den David reizte. Dadurch ist deutlich, dass der alte Bericht mit seiner Aussage von einer Reizung durch Gott der damaligen Zeit bedenklich erschien; denn die Ausführung des Strafunglücks wird wie in 2. Sam. 24 auch noch in der Chronik dem Verderbens-Engel belassen. Der Gottesbegriff ist jetzt unlebendiger geworden; die Kausalität Gottes im Bösen (§ 34, a) wird aus ihm herausgezogen und auf den Satan gelegt, und damit ist alles gegeben, was nötig ist, um einen bösen Geist, einen Urheber des Bösen zu denken. Immerhin erscheint auch in der Chronik der Satan noch nicht als Fürst eines Reichs böser Geister.

Demnach war die Satanidee keine Fundamentalidee zur Organisation der ATl. Gemeinde, und für ihren Bestand durchaus nicht notwendig; sie hat sich aber an der Erfahrung der Macht des Bösen allmählich herausgebildet und wurde nun Bestandteil des jüngeren Religionssystems. Dass die Satanidee nicht einfach

aus dem persischen Religionssystem, also aus der Fremde, eingeführt ist, muss die bisherige Darstellung zur Genüge gezeigt haben; die Stufen, auf denen sie allmählich erreicht wurde, lassen sich noch deutlich nachweisen. Dass für ihre Verfestigung und Dogmatisierung die Berührung mit dem Parsismus mitgewirkt haben kann, kann man nicht leugnen, aber auch nicht beweisen. Aber selbst in dieser ihrer jüngsten Gestalt ist die Satanidee noch sehr verschieden von der Idee Ahrimans, der als ein Gott dem Ormuzd entgegensteht, während der Satan immer untergeordnet bleibt, und eine Zweiteilung aller Dinge der Schöpfung in gute und böse niemals auf mosaischem Boden gedacht werden kann.

c) Dass der Parsismus in diesem Stück weiterhin allerdings auf die Juden einwirkt, zeigen die späteren Schriften, die ausserhalb des Kanons stehen. Sir. 21, 27 „wenn der Böse den Satan (Verführer? oder Hindernden?) verwünscht, verwünscht er (der Verführte? Gehinderte?) sich selbst“, ist verschiedener Auslegung fähig. Sap. 2, 24 wird nur der schon geläufige Begriff des *διάβολος* in der Weise mit Gen. 3 kombiniert, dass gesagt wird, durch den Neid des *διάβολος* (gegen die Menschen) sei der Tod in die Welt gekommen. Dass in der Schlange Gen. 3 der Teufel gewirkt habe, wird nun stehende Lehre; 4. Macc. 18; Targ. Jerusch. = Sammael; bei Rabb. Teufel = הַנָּחָשׁ הַקַּדְמֹנִי; *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* Apok. 12, 9. 20, 2. Im Buch der Jubil. wird in der Wiedererzählung der Geschichte der Gen. der Satan oft für Gott substituiert, um etwas scheinbar Unschickliches von Gott wegzubringen, z. B. in der Versuchung Abrahams; ebenso im Targ. Die bösen Geister sodann, die Dämonen, als wüste Örter bewohnend, treten mit erneuter Kraft im Volksglauben überall hervor; Bar. 4, 35; LXX z. Ps. 91, 6 (hebr.); auch die heidnischen Götter werden nun Dämonen (§ 25). Beelzebub der alte philistäische Gott wird nun Beelzebul (Mistherr, ein Dämon; N. T.); Belial-Beliar (Sibyll., Jubil., Asc. Jes.) vgl. Ew. ATl. Theol. II. 307. Das Buch Tobias namentlich, im Osten geschrieben, trägt ganz und gar den persischen Volksglauben von dem bösen Devs vor, samt dem ganzen daran hängenden Aberglauben (der Asmodi = Aêshma Daeva des Avesta). Im Buch Hen. wird der Fall der Engel unter Anführung des Semjaza oder Asasel sehr ausführlich geschildert; ganze Reihen von Namen gefallener Engel gegeben und ihre Thaten besprochen; ebenso die Entstehung der Dämonen aus den abgeschiedenen Geistern der alten Riesen, die nun in den Lüften, dem Wolkenraum hausen und die Menschen plagen, C. 15 f., aber ebenso das vorläufige Gericht Gottes über die vornehmsten dieser gefallenen Engel und ihre vorläufigen Straförter geschildert. Joseph. erwähnt den Satan nicht, wohl aber die Dämonen, die er für die Seelen böser verstorbener Menschen hält Bell. Jud. 7, 6, 3. Kurz durch Neuaufleben des alten Dämonenglaubens, durch gelehrte Ausdeutung biblischer Andeutungen, durch Einfluss des Parsismus war nun die Anschauung von einem Reich böser Geister mit dem Haupte, dem Teufel an der Spitze, bald

allgemeiner Glaube. Und welchen ungeheuren Einfluss dieser Dämonenglaube gewann, wie die Furcht vor diesen bösen Geistern schwer auf den Gemütern lag, sieht man am besten aus dem N. T., und aus dem Kampf Christi gegen sie. Die Gefahr der Zersprengung des alten mosaischen Gottesbegriffs war wirklich vorhanden, bis das Christentum auch hier eingriff, und diese Vorstellungen wieder auf ihr richtiges Mass zurückführte.

§ 38. Über den Geist, das Wort, die Weisheit Gottes.

Auf dem Standpunkt der älteren kirchlichen Theologie, wo man A. und N. T. mehr vereinerleite und mit der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung noch wenig Ernst machte, hat man die kirchliche Trinitätslehre auch schon geradezu aus dem A. T. zu erweisen gesucht. Zu diesem Zweck hat man früher schon vielfach den pluralischen Gottesnamen Elohim ausgebeutet, insofern mit Recht als, wie wir gesehen haben, dieser Name die Gottheit allerdings nicht als starre Einheit setzt, aber insofern mit Unrecht, als dabei gerade von einer Dreiheit sich keine Spur zeigt. Genauere Hinweisungen auf die Dreiheit sollte das Trisagion Jes. 6, 3 enthalten; aber in Wahrheit wird durch diese dreimalige Wiederholung eben nur der Begriff in besonders eindringlicher und feierlicher Weise hervorgehoben, wie denn zu demselben Zweck auch andre Worte dreimal wiederholt werden: Jer. 7, 4 (Tempel); 22, 29 (Erde); Ez. 21, 32 (umkehren), und wie zum nämlichen Behufe auch die zweimalige Wiederholung vorkommt: יי׳ יי׳ Ex. 34, 6; אָנֹכִי אָנֹכִי Jes. 43, 11. 25 u. a. im II. Jes.). Gerade bei Wahrheitsversicherungen, Beteuerungen u. dergl. ist die Dreizahl herrschend Gen. 9, 25 (Joh. 21, 15—17); sogar im N. T. wird Apok. 4, 8 das Trisagion dem Lamme, nicht dem Dreieinigen gesungen. Und davon nicht viel verschieden ist es, wenn in der Poesie ein Gedanke in drei parallele Reihen sich gliedert, z. B. Nah. 1, 2, oder im mos. Segen Num. 6, 24—26. — Die Stellen sodann, wo Gott in der Mehrzahl von sich redet, erklären sich zum Teil nach § 36, a daraus, dass Gott mit den andern Elohimwesen sich zusammenfasst Gen. 3, 22. 11, 7, teils daraus, dass er in besonders feierlichen Momenten als Herrscher in der ganzen Fülle seiner Kräfte sich darstellen will, wie Gen. 1, 26 und Jes. 6, 8, führen also über das nicht hinaus, was im Grunde schon in Elohim liegt und lassen von einer Dreiheit nichts er-

kennen. Endlich der Ausdruck Gen. 19, 24 יי׳ הִמְטִיר מֵאֵת יי׳ מִן־הַשָּׁמָיִם erklärt sich daraus, dass der auf Erden erschienene Gott vom Himmel her regnen lässt, wie denn das מֵאֵת יי׳ sofort durch מִן־הַשָּׁמָיִם erklärt wird, und wie man sonst himmlisches Feuer Feuer Gottes zu nennen pflegt 2. Reg. 1, 12; Hi. 1, 16. Aus allen diesen Stellen wird sich nie beweisen lassen, dass wirklich das A. T. schon einen sich selbst in 3 Personen unterscheidenden Gott kennt. Vgl. Kleinert z. ATl. Lehre vom Geist Gottes, Jahrb. f. d. Theol. 1867, 1 ff., auch Lotz, Gesch. u. Offenb. im A. T., 159—220. Dagegen verlohnt allerdings eine genauere Besprechung zunächst

a) darüber, wie der Geist Gottes sich zu Gott verhält. Von diesem Geist Gottes war bisher schon oft die Rede, namentlich § 24, c. 26, e. f. 32—34. Wir sahen, er ist das Prinzip, durch welches alles innerweltliche Wirken Gottes vermittelt wird, zugleich das Lebensprinzip für alles Geschaffene, und so mannigfaltige Abstufungen das Leben in der Welt hat, geht doch alles auf ihn als seinen Ursprung zurück. Während in den Naturreligionen verschiedene göttliche Mächte sind, welchen das mannigfaltige Leben in der Welt entstammt, ist hier alles ein und derselbe Geist Gottes. Er ist das mächtigste Vehikel der monotheistischen Weltanschauung. Wie er in der Schöpfung das Chaos mit Lebenskräften erfüllt, und wie namentlich das geistleibliche Leben des Menschen durch Einhauchung eines Teilchens dieses göttlichen Geistes entstand Gen. 2, 7, so besteht auch alles Leben in der Welt in seiner beständigen Erneuerung nur durch ihn (§ 33), auch das geistige Leben der vernünftigen Geschöpfe Prov. 20, 27. Zach. 12, 1; Hi. 27, 3. 32, 8. 33, 4; Jes. 42, 5. Er ist also das Band, das den wunderbaren Zusammenhang des Menschengeistes mit Gott vermittelt. Es versteht sich demnach weiter, dass, nachdem Gott in der ihm sich entfremdenden Welt einen Kreis von Menschen zur Verwahrung des höheren göttlichen Lebens in der Menschheit ausgeschieden und unter seine Obhut genommen hat, unter diesen Menschen, in der Theokratie, auch sein Geist wieder den besondern Schauplatz seiner Wirksamkeit hat (vgl. schon von Joseph Gen. 41, 38). Er ist das das theokratische Leben begründende, erhaltende, fördernde Prinzip. Die späteren Propheten sagen, dass Gott seit der Gründung seiner Gemeinde seinen Geist in ihr wirken liess Jes. 63, 11. Hagg. 2, 5, so dass jede

Widerspenstigkeit gegen Gott zugleich ein Betrüben oder Reizen, Erbittern seines heiligen Geistes war Jes. 63, 10. Ps. 106, 33. Jede Fähigkeit, jede That, welche fördernd für die Theokratie wirkt, wird auf ihn zurückgeführt, sogar die Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit der Verfertiger des heiligen Zeltes Ex. 31, 3. 6. 35, 31. 34. Er leitete und erfüllte die Helden des Volks, die Richter, sie zur rechten Zeit zu thatkräftigem, mutigem Handeln treibend Jud. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 19. 15, 14. 16, 20; bei König Saul 1. Sam. 10, 6. 11, 6; Davids Helden 1. Chr. 12, 18 (hebr.). Er schafft die höhere Einsicht und Weisheit, welche die Führer zur Leitung des Gottesvolkes besitzen müssen Num. 11, 17; Dt. 34, 9; 1. Sam. 10, 6; befähigt den David zu seinem königlichen Amt 16, 13, während er V. 14 von Saul weicht, so bald er theokratisch zu regieren aufhört. Er wohnt ihnen teils dauernd inne, teils ergreift er sie mit besondrer Macht in besondern Fällen. Ganz besonders wirkt dieser Geist für das, was der letzte Zweck der ganzen Theokratie ist, für die Heiligung des Volks und der Einzelnen, und darum heisst er einigemal, aber erst in den jüngeren Schriften, nachdem erkannt war, dass dieses Wirken des Geistes Gottes in der Menschenwelt, speziell in Israel, die Heiligung derselben zu ihrem Zweck hat, der h e i l i g e Geist Gottes Jes. 63, 10. 11 und Ps. 51, 13 (womit zu vergl. Dan. 4, 5. 6. 15. 5, 11 der Geist des heiligen Gottes), oder auch der g u t e G e i s t (רוּחַ טוֹבָה) im ethischen Sinn Neh. 9, 20. Ps. 143, 10 (vgl. Susanna V. 45 „der heilige Geist des Daniel“; Sap. 9, 17). Vorzüglich zeigt sich diese das Heiligungswerk leitende und treibende Wirksamkeit des Geistes darin, dass er über die Propheten kommt, sie anzieht und als Geist der Prophetie sie zu ihrem Straf- und Trostamt befähigt (worüber das Nähere bei der Prophetie). Und während dieser Geist, der im A. T. auf seiner höchsten Potenz als Geist der Prophetie erscheint, als solcher vorerst nur vereinzelt oder sporadisch in Israel wirkt, so wird gehofft und geweissagt, dass eine Zeit komme, da er alle einzelnen Glieder des Volks Gottes ergriffen haben werde (Num. 11, 29; Jo. 3; Ez. 36, 27 u. s.). Und dass dieses Ziel erreicht werde, wirkt wieder nicht menschliche Kraft und Macht, sondern dieser göttliche Geist Zach. 4, 6, zumal indem er sich auf den König des neuen Reichs in der Mannigfaltigkeit seiner Charismen niederlässt Jes. 11, 1 ff. Freilich auch als irreführender, schlimmer Geist wirkt er an-

scheinend in den Menschen, die schon in der verkehrten Richtung sind 1. Sam. 16, 15. 23. 18, 10. 19, 9; 1. Reg. 22 u. s., ist aber darum doch der Gute, welcher immer nur das ethische Grundgesetz Gottes auswirkt (§ 34, a). So ist er also das Prinzip alles Lebens in der Welt, vom niedersten physischen Leben bis hinauf zum höchsten göttlichen Leben im Menschen.

Wenn man nun fragt, wie sich dieser Geist zu der Persönlichkeit Gottes verhalte, so muss man vor allem beachten, dass Gott selbst nie Geist heisst, ferner dass im A. T. nie vom „heiligen Geist“ für sich die Rede ist (der Ausdruck „heiliger Geist“ ohnedem nur ein paarmal), sondern nur von dem (heiligen) Geist Gottes, obwohl allerdings oft genug von „dem Geist“ für sich (wie abkürzungsweise) gesprochen wird; man muss weiter beachten, dass Gott es immer ist, der den Geist schickt, ausgehen lässt, einhaucht, ausgiesst, und dass man dies auch ausdrücken kann: „der Geist kommt, fällt, ist über jemand“ u. s. w., aber nie dem Geist ein persönliches Handeln (Selbstberatung, Entschliessung, Wollen), sondern nur ein Wirken zugeschrieben wird. Daraus erhellt, dass der Geist etwas ist, was Gott in seinem Besitz hat, und nach seinem Willen sendet, also eine Kraft in Gott, Lebenskraft, und so sich zu ihm verhaltend, wie der Geist des Menschen sich zum Menschen verhält[1]). Auch kommt der Geist im A. T. nie zur Sprache bei Gelegenheit einer innergöttlichen Selbstunterscheidung in Gott, sondern nur als in der Welt wirkendes ökonomisches Prinzip. Freilich hat dieses innerweltliche Wirken ein Unterschiedensein des Geistes von Gott zu seiner Voraussetzung (vgl. auch Jes. 40, 13), wie der Geist des Menschen vom Menschen unterschieden wird. Nur als selbständige Persönlichkeit, als persönliche Hypostase wird er noch nicht aufgefasst. Jes. 48, 16 ist nach der ATl. Schriftanalogie und nach der Wortstellung zu übersetzen: Jahwe hat mich gesandt und seinen Geist (mich mit seinem Geist ausgerüstet), nicht: Jahwe und sein Geist hat mich gesandt. Ez. 11, 5 wird nicht dem Geist eine Sprache zugeschrieben, sondern Gott (wie man aus dem genus verbi sieht). Und nur in visionären Darstellungen, wo es auf Anschaubarkeit ankommt, erscheint הָרוּחַ selbständig

---

1) Kleinert unterscheidet Geist in Gott (dasselbe was Geist im Menschen) und Geist aus Gott, von ihm mitgeteiltes Leben (als solcher ist er hie und da selbständig neben Gott genannt z. B. Gen. 1, 2).

handelnd 1 Reg. 22, 21; Ez. 37, 9 ff., aber hier wird die Personifikation eben durch die ganze Darstellung erfordert [1]).

b) Ist der Geist die Macht in Gott, vermöge der er in der Welt wirkt, also sich offenbart, so ist auch das Wort Gottes (דָּבָר, poetisch אִמְרָה) stehend im A. T. der Vermittler seiner Offenbarung, aber in anderer Weise. Man kann nämlich nicht die eine Macht für die andre setzen, sondern sie gehören beide zusammen (wie sie z. B. auch Gen. 1 mit einander verbunden sind): der Geist ist die belebende, Kräfte gebende oder weckende, anregende und erregende Macht, das Wort aber als der geäusserte Gedanke und Wille bestimmt die Richtung, in der der Geist wirkt, enthüllt den göttlichen Gedanken dabei, produziert die Formen oder Ideen, nach denen alle Einzeldinge in der Schöpfung und seit der Schöpfung sind und sein sollen (§ 32. 33), enthüllt namentlich die göttlichen Gedanken und Willensbestimmungen, in denen und nach denen der Mensch zu leben hat. „Den Geist Gottes kann man nur aus seinen Wirkungen erkennen; aber das Wort ist der offenbar gewordene Gotteswille und Gottesgedanke selbst" (Ew. bibl. Theol. I, 19). Wirkend, schaffend, belebend, erregend thut sich Gott durch den Geist kund, aber denkend und wollend wird Gott im Wort offenbar. Dabei ist von selbst deutlich (ich bemerke es aber noch ausdrücklich), dass es sich nicht bloss um das Wort handelt, durch das die Welt geschaffen ist, sondern auch und noch viel mehr um das Wort, auf dem die besondere Offenbarung (§ 9), die Heilsoffenbarung, die Offenbarung seines Willens beruht. Von diesem ist ja noch viel häufiger die Rede in der Bibel, als von dem Schöpfungswort. Und man kann immerhin sagen, und muss sagen: das Wort Gottes erscheint im ganzen A. T. als etwas von Gott Unzertrennliches und Unentbehrliches; ohne Wort keine allgemeine und besondere Offenbarung.

Aber persönlich wird es doch nirgends gefasst oder dargestellt. Es ist immer, wo von ihm die Rede ist, das gesprochene Wort (*τὸ ῥῆμα*), nicht das sprechende (*ὁ λόγος*), und eine eigentliche Selbstunterscheidung in Gott ist damit nicht gesetzt, so wenig als, wenn gesagt wird, der Mensch offenbare sich vermittelst seines Wortes, dieses Wort als eine von ihm unterschiedene

---

1) „Heiliger Geist" (als Wesen für sich; nicht: heiliger Geist Gottes) zuerst Psalm. Sal. 17, 42 und Targ. Onk. zu Gen. 45, 47.

und zugleich mit ihm wesenseine Person genommen ist. Anders als so kann also der Ausspruch über das Schöpfungswort Ps. 33, 6 (durch das Wort Jahwes ist der Himmel geschaffen und durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer) nicht genommen werden. Ebensowenig wird dem Wort der Heilsoffenbarung selbständige Persönlichkeit zugeschrieben. Wohl heisst es oft genug bei der prophetischen Offenbarung: das Wort Gottes geschah, wurde, kam zu dem und dem; aber immer nur in dem Sinn: die Offenbarung des göttlichen Willens und Gedankens wurde ihm zu teil. Diesem Wort Gottes, sowohl jedem einzelnen der vielen Offenbarungsworte, als auch der kollektiven Zusammenfassung aller derselben, kommen naturgemäss, weil es von Gott kommt, auch die ethischen Eigenschaften zu, die Gott zukommen: es ist wahrhaftig, weise, gut, heilig; sogar metaphysische Eigenschaften wie ewig, kräftig, z. B. Ps. 12, 7. 18, 31; Jes. 40, 8. Ps. 119, 89. 105 vgl. mit Ps. 19, 8 ff. Aber persönlich ist es darum noch nicht. Wenn weiter Jer. 23, 29 dieses Wort Gottes an Kräftigkeit mit einem verzehrenden Feuer und Felsen zerschmetterndem Hammer verglichen wird (alles Widerstrebende vernichtend, wie dem heiligen Willen Gottes nichts widerstehen kann), so zeigt die parallele Stelle Jer. 5, 14, wo dafür „Worte Gottes" im Plur. stehen, dass es nicht als Person gemeint ist. Das Gleiche gilt von seinem weltregierenden Allmachtswort, das er sendet (um die Menschen zu heilen) Ps. 107, 20. Demgemäss ist es doch auch nichts weiter, als dichterische Personifikation, wenn es Ps. 147, 15 heisst: „Gott sendet sein Wort zur Erde, eiligst läuft dahin sein Befehl" und Jes. 55, 11: „wie der Regen nicht vergeblich auf Erden fällt, so ist mein Wort, das aus meinem Munde ausgeht; es kehrt nicht leer (unverrichteter Dinge) zu mir zurück, sondern es thut, was ich will". Ergebnis: Was über das Wort gesagt wird, involviert noch keine Selbstunterscheidung in Gott, wohl aber die Unentbehrlichkeit des Worts für die ganze Offenbarung, und daran schliesst sich dann der NTl. λόγος als der Vermittler aller Schöpfungs- und Heilsoffenbarung. Aber von einer Persönlichkeit dieses λόγος ist eben erst dann die Rede, nachdem er im Erlöser persönlich geworden ist.

c) Weiter haben wir schon § 30, b und § 32, b, ε gefunden, dass die Weisheitslehrer die Weisheit Gottes nicht nur als die alle andern göttlichen Eigenschaften versöhnende und einende,

sondern auch als das Prinzip in Gott erkannten und darstellten, welches alle Offenbarungen, Schöpfungs-, Weltregierungs- und Heilsoffenbarungen, vermittelt, namentlich Hi. 15, 8. Hi. 28, und Prov. 3, 19. 20. 8, 22—36. Hi. 28 beschreibt diese Weisheit als eine göttliche Potenz, deren Spuren überall, selbst noch im Scheol, die aber selbst nirgends auf Erden, nicht in der Unterwelt, nicht in den Lüften, nirgends in der geschaffenen Welt zu finden, sondern nur bei Gott, von ihm allein erkannt und besessen (nur er weiss den Weg zu ihr); unerreichbar, auch mit allen Schätzen der Erde nicht bezahlbar, selbst der höchste Schatz, das höchste Gut. Gott besass sie, ehe die Welt war, stellte sie vor sich und erforschte sie, als er die Welt schuf und ordnete. Der Mensch aber kann nur Teil bekommen an ihr durch Furcht Gottes (sie nicht produzieren, sondern nur aufnehmen): Gottesfurcht ist seine Weisheit. Prov. 8 beschreibt die Weisheit, wie sie überall, auf Märkten und Strassen, laut ruft, sich den Menschen anbietet, sie zu sich ladet, sich anpreist als das höchste Gut, das sie erwerben können, mit dessen Besitz alle andern Güter gegeben sind, als den Anfang der Wege und Werke Gottes, von ihm geschaffen, geboren und besessen vor aller Welt, die dabei war, als er die Welt schuf, als Künstlerin ihm zur Seite, die aber noch immerfort wirkt in der Ordnung der Naturerscheinungen, die ganz besonders Lust hat an den Menschenkindern, sie einladet, sie zu bewegen sucht, einen Bund mit ihr zu machen, also zugleich als Prinzip für das ganze geistige Leben des Menschen; jede belehrende, zum Guten mahnende Stimme ist ihre Stimme; jede Wahrheitserkenntnis und jede Tugendübung unter ihrem Einfluss und ihr Werk; wer sie verwirft, geht des Lebens verlustig; wer sie hat, hat das Leben gefunden. Damit sind zu vergleichen andre Stellen im selben Buch, wo sie redend eingeführt ist, z. B. Pr. 1, 23 ff., wo sie denen, die sich ihrer Zucht hingeben, sogar ihren Geist und ihre Worte zu geben verspricht.

In diesen übrigens durchaus poetisch gehaltenen Beschreibungen geht der Zweck der Dichter immer dahin, die Weisheit, zu deren Erwerbung sie die Schüler einladen, als eine wirklich objektive und reale Macht, als eine wahrhaft göttliche Macht von ganz universaler Bedeutung und Wirkungskraft, darzustellen, und als ein wirkliches, wahrhaft göttliches Gut. Die orientalische Sprache, dichterisch und nicht philosophisch, kann das nicht anders

thun, als indem sie dieselbe als Person auffasst, als eine selbständige und selbstthätig handelnde Persönlichkeit, geradeso wie derselbe Weisheitslehrer Pr. 7 auch ihr Gegenteil, die Thorheit, personifiziert, sie selbstthätig auftreten, reden und handeln lässt, um sie als eine wirklich reale, objektive Macht in der Welt darzustellen.

Ihr Verhältnis zu Gott betreffend, so erscheint sie ja wirklich, sowohl Hi. 28 oder Pr. 8, als von Gott unterschieden, ihm objektiv gegenüberstehend, sogar als von ihm hervorgebracht, gezeugt, als seine Stellvertreterin arbeitend und wirkend, als eine selbständige Kraft, obwohl geschaffen, doch selbst göttlichen Wesens, von Gott unzertrennlich und doch von ihm unterschieden, also als Hypostase kaum verkennbar (vgl. Nitzsch, Stud. u. Krit. 1841, 310). Mag es auch bei der Eigentümlichkeit orientalischer Dichtersprache immer unentscheidbar bleiben, wie weit dies blosses Bild, wie weit eigentlich oder dogmatisch zu verstehen sei, sicher ist so viel, dass schon hier Gottes Wille und Gedanke als aus Gott hervortretende selbstthätige persönliche Macht, oder wenigstens als zur Personwerdung hinstrebend gedacht ist, und dass diese Anschauung oder dieses Theologumenon (wie man es nennen kann) für die spätere Entwicklung sehr wichtig wurde. Was wir beim Wort noch leugnen mussten, das müssen wir bei der Weisheit anerkennen. Es ist ohnedem schon § 32 b, ε darauf aufmerksam gemacht, dass für diese Weisheitslehrer die Weisheit in gewissem Sinn das Wort als Schöpfungs- und Offenbarungsprinzip vertritt. An dem Wort haftet immer der Begriff des Gesprochenseins d. h. des Passiven; nimmt man dieses Moment weg, so bleibt als das Wesentliche „der Gedanke und Wille Gottes“, und dieser personifiziert oder als Selbstmacht gedacht, ist eben nichts andres als die Weisheit (aber immer weiblich vorgestellt). Im griechischen *λόγος*, weil nicht bloss Wort, sondern auch Vernunft bezeichnend, ist beides דָּבָר und חָכְמָה geeint, wie auch unverkennbar alles was im N. T. über den *λόγος* (Joh. 1) oder den präexistenten Christus (z. B. 1. Cor. 8, 6; Col. 1, 15 ff.) ausgesagt ist, sich mit dem deckt, was diese Bücher über die Weisheit aussagen, vgl. auch Apok. 3, 14 mit Prov. 8, 22.

d) Werfen wir noch einen Blick auf die jüngere Litteratur, so kommen hier hauptsächlich die beiden nachkanonischen Weisheitsbücher in Betracht, welche auf demselben Boden theologischer Spekulation stehen, wie die

beiden altkanonischen. In Sir. und Sap. tritt der Geist und das Wort zurück hinter der Weisheit. In Sap. ist der Geist sogar schon in unverkennbaren Zusammenhang mit der Weisheit gesetzt. Zwar wird Sap. 1, 7. 12, 1 der Geist Gottes ganz in der alten Art als der die Welt durchdringende, sie zusammenhaltende, als Lebensprinzip derselben aufgefasst; aber der „heilige Geist der Zucht" (der bildend an den Menschen wirkt), also der Geist als Prinzip der Heiligung (nicht der Weltschöpfung), und die Weisheit werden als gleichbedeutend behandelt und nebeneinander gestellt 1, 4—6. 9, 17; die Weisheit heisst selbst ein *πνεῦμα φιλάνθρωπον* 1, 6, ein *ἀτμίς* Gottes 7, 25 (wie sonst der Geist), oder auch *ἐν τῇ σοφίᾳ* in der Weisheit enthalten ist der Geist mit seinen 21 Prädikaten 7, 22. 23; so dass also Geist und Weisheit nicht ganz, aber teilweise sich decken (nämlich so, dass der Geist als Lebenskraft in der Welt immer noch ausserhalb der Weisheit bleibt), und so, dass die Weisheit, indem sie ein *πνεῦμα* heisst, eben damit sicher als eine selbständige Macht hingestellt ist. Das Wort sodann als Allmachtswort wird im B. Sap. allerdings noch von der Weisheit unterschieden Sap. 9, 1. 16, 12, aber wie ein Engelwesen selbständig thätig hingestellt 18, 15. 16, wo die Tötung der ägyptischen Erstgeburt dem *παντοδύναμος λόγος* zugeschrieben wird, der den Himmel berührend auf der Erde einherschreitet und ein Schwert führt, aber das Wort als Offenbarungswort (Inbegriff der Offenbarung) wird durchaus mit der Weisheit identifiziert (s. nachher). Und nicht anders als in Sap. ist schon in Sir. das Verhältnis zu Wort und Geist; namentlich ist hier merkwürdig die Stelle Sir. 24, 3, wo die Weisheit von sich sagt: „ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor und umhüllte Anfangs wie ein Nebel die Erde" (wo also das eine Glied sie mit dem Schöpfungswort, das andere mit dem schwebenden Geist gleichsetzt).

Die Weisheit selbst betreffend, so wird schon im B. Baruch 3, 1—4, 4 ausdrücklich die ganze Heilsoffenbarung, die nach damaliger Ansicht im Gesetz konzentriert ist, auf sie zurückgeführt: die Weisheit, uranfänglich bei Gott wohnend, wurde Israel verliehen und hat sich im Gesetz verkörpert. Im Sir., namentlich 1, 1—10 und C. 24 werden alle die Aussagen von Hiob 28 und Pr. 8, ja Pr. 1—8, über sie wiederholt und noch gesteigert: sie ist erstes Geschöpf Gottes, vorweltlich, Weltschöpferin und Weltherrscherin; obwohl ewig im Himmel thronend, steigt sie auch auf die Erde, durchwandert alle Völker, unter ihnen Besitztum suchend, fand solches in Israel, wohnte im heiligen Zelt, dann im Tempel; im Gesetze, dem Buch des Bundes, und den daran sich schliessenden weiteren Offenbarungen ist sie sichtbar und fassbar geworden. In Sap., namentlich 6, 22—C. 9 ist sie *ἀτμίς* Hauch und *ἀπόῤῥοια* Ausfluss der Kraft und Herrlichkeit Gottes, *ἀπαύγασμα* (Abglanz) seines ewigen Lichts, mit allen göttlichen Eigenschaften ausgerüstet, Throngenossin (*πάρεδρος*) Gottes, Weltschöpferin; durchdringt das Universum, erhält und regiert (7, 27. 8, 1) alles, die Vertraute (*μύστις*) und Ratgeberin Gottes, Urheberin des Menschen (9, 2), Quelle aller menschlichen Intelligenz und Tugend (7, 22 ff. 9, 9 ff.), die ganze Heilsgeschichte von Adam an ist ihr Werk; in der Erwählung

und Leitung Israels, in allen Offenbarungen und Erscheinungen Gottes in Israel ist sie thätig gewesen (vgl. 1. Cor. 10). — Dass sie in diesen Büchern eine selbstthätige Hypostase ist, kann mit Fug nicht bezweifelt werden; sie hat aber zugleich die wesentliche Funktion des Worts und des Geists in sich aufgenommen. (Aus B. Hen. kann verglichen werden 42, 1 ff. 49, 3, obwohl hier nur Personifikation.)

Bei Philo sind dann bekanntlich diese Lehren der ATl. Weisheitsbücher mit der platonischen Ideenlehre zusammengeschmolzen; ihm ist Weisheit der *λόγος* (männlich), wieder mannigfaltig in sich gegliedert und abgestuft. Aber bei ihm kommt schon ein andres Interesse hinzu, nämlich die Kluft zwischen dem in sich verborgenen Gott (*ἄῤῥητον*, dem reinen Sein) und der Welt auszufüllen durch eine Reihe von Mittelwesen, an deren Spitze eben der *λόγος* (*σοφία*) als *δεύτερος θεός* steht.

e) In die Reihe dieser Offenbarungsmächte in Gott, von denen wenigstens eine, die Weisheit, nahezu schon persönlich ihm gegenüber gestellt oder von ihm unterschieden wird, gehört gewissermassen auch noch der Engel Gottes, von welchem § 36, c die Rede war. Wir sahen dort, dass in den Erzählungsbüchern des A.T., wo Gott sich den Menschen in irgend einer Weise versichtbaren, sinnlich gegenwärtig machen will, dies oft (aber keineswegs ausschliesslich) durch den Engel geschieht, unter voller Anerkennung und Wahrung des Satzes, dass Gott selbst unsichtbar ist, in eine sichtbare Gestalt nicht eingeschlossen werden kann. Wir sahen dort aber auch, dass dieser Engel in keiner Weise als eine stehende Hypostase in Gott gedacht werde. In der späteren Zeit, wo überhaupt der Engelglaube mehr in den Vordergrund trat, finden wir nun auch bei den Propheten den Engel Gottes in derselben Funktion.

Bei Zach. wird selbst in der Vision nicht Gott selbst geschaut, sondern für ihn tritt stellvertretend die Engelerscheinung ein, der Engel Gottes, der dann aber als stellvertretend für Gott eben auch wieder Gott heisst; besonders deutlich ist das Zach. 3, 1 u. 2; aber auch 1, 11 ist Malach Jahwe in gewissem Sinn Stellvertreter Gottes, nur dass dann V. 12 dieser selbe Engel nach einer andern Seite hin eben nur Engel ist und bei Gott Fürbitte thut. Ebenso wechselt bei Mal. 3, 1 (V. 23 u. 24 gehört nicht hieher) mit dem zur Vollendung seines Tempels oder Reichs kommenden Herrn oder Gott der Bundesengel, der bekannte Engel, in welchem Gott vermöge des Bundes seinem Volk sich zu versichtbaren strebt. Dass er hier geradezu mit der Person, die sonst Messias heisst, identifiziert sei, ist nicht richtig, wie wir § 62, c sehen werden.

Aber anzuerkennen ist, dass auf diese Weise noch fortwährend der Gedanke eines sich selbst in seinem Wesen bewahrenden, unsichtbaren und doch persönlich an den Menschen sich offenbarenden Gottes gedacht und festgehalten wird.

Der späteren jüdisch-palästinensischen Theologie ist diese Unterscheidung ganz geläufig. In den Targ. und späteren jüd. Schriften wurde zum Teil in demselben Interesse, das auch bei Philo massgebend ist, nämlich den grossen unsichtbaren Gott in keine unmittelbare Berührung mit der Welt zu bringen, stehend als Mittelwesen zwischen ihm und der Welt, die seine Offenbarung vermitteln, eingeschoben entweder die שְׁכִינָה oder יְקָרָה Gottes, wo es sich um Erscheinung handelt, oder der מֵימְרָא das Wort, wo es sich um Willensoffenbarung handelt, also an jeder Stelle, wo das A. T. von einem Erscheinen oder Reden Gottes selbst gesprochen hatte, dafür immer gesetzt: die 'שׁ oder 'יק erschien; der 'מי sprach.

B. Zweite Abteilung: Die Lehre vom Menschen.

§ 39. Das Wesen des Menschen und die Bestandteile seiner Natur[1]).

Vom Menschen als sinnlichem Erfahrungswesen zu sprechen, hat die Religion und das Religionsbuch nur insofern Anlass, als seine Beziehung und sein Verhalten zu Gott dabei in Frage kommt. Alles andre kann als aus der tagtäglichen Erfahrung bekannt vorausgesetzt oder auch der naturwissenschaftlichen Erforschung überlassen werden. Und in der That hält auch die Bibel sehr wohl diese Grenzen inne. Wo sie über naturwissenschaftliche Fragen wie z. B. die Bildung des Menschen im Mutterleib Hi. 10, 8—11. Ps. 139, 15. 16 oder über psychologische Fragen z. B. das Organ der Intelligenz oder der Gefühle etwas aussagt, da geschieht es lediglich aus der damaligen populären Anschauung und Erkenntnis über diese Dinge heraus und geschieht nicht in der Absicht, das als Offenbarungslehre zu sanktionieren, sondern dient immer nur als Unterlage für die zu entwickelnde religiöse Erkenntnis oder Lehre (z. B. um einen Eindruck von der wunderbaren Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu geben).

Dagegen muss, wenn an den Menschen der Anspruch der Gottesfurcht und des gottesfürchtigen Handelns und Lebens soll

---

1) Dazu einige gute Bemerkungen von H. H. Wendt, notiones carnis et spiritus in V. T. 1877.

gemacht werden können, allerdings wenigstens die Möglichkeit dazu in seinem Wesen gegeben sein und wenn dieser Anspruch an alle Menschen gemacht wird, muss diese Möglichkeit im Wesen aller gegeben sein; und insofern gibt es gewisse höchste Grundsätze, von welchen die Offenbarungsreligion nicht lassen kann, deren sie sich wohl bewusst ist und die sie gegenüber von ihren Gegnern (den Heiden oder den Gottlosen) ausdrücklich ausspricht und lehrt.

a) Am klarsten und bündigsten sind diese Grundsätze über das Wesen des Menschen ausgesprochen da, wo überhaupt die religiöse Anschauung von der Welt im ganzen entwickelt wird, in den beiden Schöpfungsgeschichten. Dagegen kann aus den Namen oder Benennungen des Menschen an sich nichts geschlossen werden, weil dieselben wie אָדָם oder אִישׁ und אֱנוֹשׁ schon vor der Religion und unabhängig von derselben da waren; wenn andrerseits innerhalb der Offenbarungsreligion in religiösen Aussagen über den Menschen diese Namen hie und da mit gewisser Emphase gebraucht werden, z. B. אֱנוֹשׁ der Schwache, Hinfällige, Sterbliche, ebenso בֶּן־אָדָם Menschensohn = Geborner und darum Endlicher, Sterblicher, und auch יְלוּד אִשָּׁה Weibgeborner (Hi. 14, 1. 15, 14), oder wenn in Gen. 2, 7 אָדָם in Anspielung auf אֲדָמָה (rote) Erde als Irdischer gedeutet wird, so wird damit doch nur eine einzelne Seite hervorgehoben, nicht das ganze Wesen des Menschen gezeichnet.

Nach beiden Urkunden ist der Mensch Geschöpf, insofern allen andern sichtbaren Wesen gleich, und wie sie nicht seiner selbst Herr, sondern mit seinem Sein und Leben vom Schöpfer abhängig, und nicht durch sich seiend, sondern durch Gott; aber in beiden Urkunden ist er auch der Geschöpfe vorzüglichstes und höchstes, nämlich unter den Geschöpfen, die hier in Betracht kommen, den irdischen (von Engeln und ausserirdischen Geisteswesen findet in diesen Schöpfungsdarstellungen keine Erwähnung statt, also auch mit ihnen keine Vergleichung). Im 1. Schöpfungsbericht Gen. 1 wird jener Satz so dargestellt, dass der Mensch als das Schlusswerk, die Krone der Schöpfung, geschaffen wurde oder als der, der alle andern Werke zu seiner Voraussetzung hat, dessen Leben durch ihr Vorhandensein bedingt ist (dessen Organismus auch das Wesentliche aller andern Organismen in sich schliesst), so gleichsam die Schöpfungswerke zu-

sammenfassend. Der 2. Bericht deutet jenen Satz an, indem er darstellt, dass der Mensch zuerst und die andern lebenden Wesen für ihn geschaffen sind, wornach er als finis (finis secundarius) dieser Schöpfung erscheint.

Allein in wiefern der Mensch das höchste der sichtbaren Geschöpfe sei, oder worauf diese seine Würde beruhe, wird in beiden Urkunden noch besonders entwickelt, in beiden verschieden und doch im Wesentlichen übereinstimmend. In der 1. Urkunde spricht Gott nicht bloss, wie für die andern Schöpfungswerke, sein Schöpfungswort für den Menschen, sondern wie mit sich selbst beratend sagt er: „Lasset uns Menschen machen“ u. s. w., dann erst schafft er sie. Der Mensch ist somit Gegenstand und Resultat eines besondern vom allgemeinen Schöpfungsratschluss zu unterscheidenden Ratschlusses, entsprechend der höhern Wichtigkeit, die er für Gott hat. Aber in jener Selbstberatung spricht Gott auch die Idee des Menschen noch deutlicher aus: „Lasset uns Menschen machen in unserm Bild und nach unsrer Ähnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, das Vieh, die wilden Tiere und über alles, was sich regt auf der Erde“. In dieser Gottähnlichkeit mit ihrer Folge ist der spezifische Vorzug des Menschen vor allen andern Geschöpfen enthalten: kein andres irdisches Wesen ist gottähnlich, nur der Mensch. Worin diese Gottähnlichkeit bestehe, kann, wenn man nur exegetisch unbefangen zu Werke geht, und sich nicht durch dogmatische Voraussetzungen blenden lässt, nicht zweifelhaft sein. Zunächst zeigt die Vergleichung von 1, 27. 5, 1. 3. 9, 6, dass mit Bild und Ähnlichkeit nicht Verschiedenes ausgedrückt, sondern nur nach der üppigen Redefülle des Schriftstellers ein und dasselbe mit zwei Ausdrücken bezeichnet werden soll, (während KVV., Scholastiker, kath. Dogmatiker Verschiedenes darin fanden, z. B. Bild = anerschaffene Fähigkeiten, Ähnlichkeit = erworbene oder hinzugeschenkte Fähigkeiten). Dass die Ähnlichkeit nicht bloss (wie die Socinianer meinen) oder nicht zunächst in der Herrschaft über die andern Geschöpfe bestehe, ist daraus deutlich, dass diese Herrschaft erst als Folge davon abgeleitet oder auch V. 28 durch einen besondern Segen Gottes dem Menschen verliehen ist. Dass eine körperliche Ähnlichkeit (Bohlen; Cölln I. 222; Knob.) gemeint sei, kann aus Gen. 5, 3 nicht bewiesen werden, und kann darum nicht der Fall sein, weil eine Körper-

gestalt Gottes sonst gar nicht Lehre dieser Religion ist. Aber auch an sittliche Heiligkeit ist bei dieser Ebenbildlichkeit nicht gedacht, denn nach unsrer Stelle, auch 9, 6 vgl. mit Ps. 8, 6; Jak. 3, 9; 1. Cor. 11, 6. 7 ist das Ebenbild Gottes etwas, was dem Menschen als Menschen zukommt, ihn von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet, nicht aber etwas, was etwa den ersten Menschen von andern Menschen, oder den ersten Menschen in seinem Urzustand von ihm in seinem späteren Zustand unterschiede. Es kann gar nicht anders verstanden werden als seine Geistigkeit (Persönlichkeit), die sich als solche freilich auch in seinem äussern, leiblichen Wesen ausprägt; nur als geistiges Wesen, als bewusst freies Ich, ist er von allen andern sichtbaren Wesen unterschieden; die Geistigkeit aber gedacht in ihrem vollen Umfang: Selbstbewusstsein, Vernunft, Willensfreiheit, samt der Fähigkeit, Gott zu erkennen, im Glauben mit ihm sich zu verbinden, durch seinen Willen sich bestimmen zu lassen, also samt der religiös-sittlichen Anlage. Vermöge dieser seiner Gottähnlichkeit, so zu sagen seiner Elohimnatur, die prinzipiell in seinem Personsein zusammengefasst ist, ist er auch Herr über die Schöpfung und soll ihrer Herr werden, sie ausbeuten und bezwingen, vgl. auch V. 28. 9, 2; auch Ps. 115, 16.

In vollkommen damit übereinstimmender und doch selbständiger Weise führt Ps. 8 (Dav.) denselben Gegenstand aus, wo der Dichter in ehrfürchtige Betrachtung des Wunders sich vertieft, dass Gott, der Schöpfer und Herr so grosser herrlicher Werke, dennoch das unscheinbare Geschöpf, den kleinen, schwachen Menschen, nicht nur zum ganz besondern Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und Fürsorge macht V. 5 (cfr. Ps. 144, 3), sondern ihm auch wenig zu einem Gottwesen (Elohim) fehlen liess V. 6 und ihm die Herrschaft über alle andern Geschöpfe und Werke Gottes übertragen hat V. 7—9. Hier ist deutlich, dass mit „וַתְּחַסְּרֵהוּ וגו׳“ dasselbe ausgedrückt werden soll, was Gen. 1 das Bild nennt, nämlich die Teilnahme am göttlichen Wesen und Können, so dass der Mensch als (geschöpfliches) Abbild im Kleinen und in beschränktem Sinn ist, was Gott ursprünglich in wesenhafter Weise im Grossen ist. Aber wenn Gen. 1 vom ersten Menschen die Rede ist, so hier vom Menschen überhaupt, wie er zu allen Zeiten, auch zur Zeit des Dichters, ist; und wenn Gen. 1 der Mensch Gegenstand und Resultat eines besondern Ratschlusses Gottes ist,

so hier Gegenstand seiner fortgehenden und besondern gütigen Aufmerksamkeit und Fürsorge [1]).

Auf etwas andre Weise ist in Gen. 2 das Wesen des Menschen bestimmt. Während es dort V. 19 von den Tieren heisst, dass Gott sie aus Staub der Erde gebildet habe, ist zwar dasselbe auch V. 7 vom Menschen gesagt, aber dazu gesetzt, dass Gott ihm den Lebenshauch (נִשְׁמַת חַיִּים) in seine Nase eingeblasen habe und er so zu einer lebendigen Seele (נֶפֶשׁ חַיָּה) wurde; vgl. Hi. 27, 3 und 33, 4. 6. Nun werden zwar Gen. 2, 19 auch die Tiere נֶפֶשׁ חַיָּה genannt, und auch sonst z. B. Hi. 34, 14. 15; Jes. 42, 5; Ps. 104, 29. 30 das Leben der lebendigen Geschöpfe überhaupt (also auch der Tiere) vom göttlichen Lebenshauch oder Geist abgeleitet, und heisst diese רוּחַ ihre רוּחַ Ps. 104, 29; Koh. 3, 21; Gen. 7, 22. Allein der Verfasser von Gen. 2 wollte doch hier offenbar den Menschen dadurch auszeichnen, dass er nur von ihm eine Einhauchung des göttlichen Hauchs in ihn hervorhob. Das Tier und Tierleben ist sozusagen bloss durch den allgemeinen, die ganze Natur durchdringenden Gotteshauch gewirkt, der Mensch empfängt durch einen besondern Akt Gottes sein Leben, und erhält durch die Einhauchung den Gotteshauch zu eigen; es ist in ihm eine particula des Hauches d. i. des Geistes Gottes, ihm eigen und selbständig zugehörig, von Gott ihm gegeben (Jes. 42, 5; Koh. 12, 7) und in ihm die Person bildend, so wie der Gottesgeist die göttliche Persönlichkeit bildet. Der Mensch ist, was er eigentümlich ist im Unterschied vom Tier, dadurch, dass er etwas vom Geist Gottes in sich hat. Damit stimmt Hi. 32, 8, wornach Gottes Geist als Prinzip der Intelligenz, des Selbstbewusstseins, in ihm ist; und Prov. 20, 27: eine Leuchte Gottes (ein von Gott angezündetes Licht) ist des Menschen Hauch oder Geist. — Was also in den erstbesprochenen Stellen als Gottähnlichkeit ausgedrückt ist, das ist hier bestimmter durch die Einhauchung des göttlichen Geistes bezeichnet. Im Menschen ist Gottes Geist, wenn auch nur ein Teilchen desselben, das zu seiner Person ebenso gehört wie Gottes Geist zu Gott. Vermöge dessen ist er

1) Nicht unebene Ausführungen des *κατ' εἰκόνα* (Herrschaft, Denkkraft, Sprache, Augen, Ohren, Herz, Kenntnis der Weisheit, Erkennen des Guten und Bösen) gibt Sir. 17, 1—8, vgl. 15, 14. Dagegen nach Sap. 2, 23. 24 gehört dazu Unsterblichkeit und 9, 2. 3 Beherrschung und Leitung der Welt durch Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Geradheit der Seele.

ebenso Gott verwandt, wie Gott ähnlich, wissend, wollend, herrschend, ein Gott im Kleinen. Aber auch der *irdische* Stoff, der durch diesen Gottesgeist zum Leib und zum Lebewesen gebildet ist, gehört zu seinem Wesen; die sinnlich materielle Natur ist nicht etwas Nichtseinsollendes, sondern dem Willen Gottes gemäss, nichts Gott Widriges, sondern von Gott gebilligt (1, 31: gut), also an sich nicht gottwidrig oder böse. Beide Schöpfungsberichte sind im A. T. nicht viel berücksichtigt, aber die darin dargelegten Anschauungen sind die allgemeinen.

b) Auf diese Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens, die Bestandteile desselben und ihre Ineinanderbildung, sowie das Resultat der letzteren ist hier noch etwas näher einzugehen, weil dies für die Lehre von der Sünde und vom Tod von Bedeutung ist. Die Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens, wie sie Gen. 2 hingestellt ist, ist durchgehende Lehre, cfr. Ps. 90, 3. 146, 4. Hi. 4, 19. 10, 9. 33, 6. 34, 14. 15; Koh. 12, 7. Sofern auch sämtliche lebende Wesen aus irdischem Stoffe sind, der durch den göttlichen Geist belebt ist, steht der Mensch mit diesen übrigen Wesen, den Tieren, bis auf einen gewissen Grad gleich, und wird darum oft genug der Mensch mit den Tieren zusammengefasst unter dem Begriff „*alles Fleisch*“ (בָּשָׂר) = alles sinnliche oder endliche Leben, alle animalischen der Sinnenwelt angehörigen Wesen, womit in Gegensatz gesetzt wird teils die tote, unbewegliche, starre und empfindungslose Materie (z. B. Ez. 36, 26: Herz von Stein und Herz von Fleisch), teils der Geist Gen. 6, 3; Jes. 31, 3 (Fleisch und nicht Geist sind ihre Rosse) und namentlich Gott Ps. 56, 5; Hi. 10, 4; Jer. 17, 5. In wiefern aber Gottes Geist zum irdischen Element im Menschen doch in einem andern Verhältnis steht, als im Tier, ist schon vorhin besprochen. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier beruht in der That darauf, dass der Tiergeist (um mit dem A. T. diesen Ausdruck zu gebrauchen) nur eine individuelle Besonderung des allgemein in der ganzen Natur Leben wirkenden Gottesgeistes ist, der Menschengeist aber ein ihm selbständig gegebener und personbildender Teil des Gottesgeistes.

Sind nun aber im Menschen die zwei Elemente zu unterscheiden, so entsteht auch noch die Frage: wie gehen diese Elemente zur Einheit zusammen und auf welche Art konstituieren sie das Wesen, das wir im Menschen vor uns haben? Sicher ist

der Geist das belebende Prinzip, in welchem das ganze niedere und höhere Leben des Menschen getragen und durch welches auch das irdische Element zu diesem lebendigen Leib gebildet wird. Aber wie verhält sich die Seele dazu? Ist die Seele von jenem Geist verschieden? etwa ein Mittleres, Drittes zwischen Geist und Leib, aus der Ineinanderbildung von Geist und Materie resultierend, so dass wir dreie, Geist, Seele, Leib, zu unterscheiden hätten (wie z. B. Beck bibl. Seelenlehre; Del. bibl. Psychologie[2] 1863, schon früher Olshausen de naturae humanae trichotomia behaupten)? oder wie verhalten sich sonst Seele und Geist? Die Entscheidung ist nicht so ganz leicht, weil eine eigentliche Lehre darüber in der Bibel gar nicht aufgestellt wird, vielmehr die Vorstellungen und Ausdrücke nach den verschiedenen Schriftstellern schwanken. Aber doch zeigt sich, dass eine eigentliche Trichotomie nicht vorhanden ist (im N. T. 1. Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12 scheint sie unter dem Einfluss der griechischen Wissenschaft eher vorzukommen; doch ist auch hier noch eine andre Erklärung möglich). נֶפֶשׁ von נָפַשׁ „hauchen, atmen" ist sicher eigentlich = Hauch, Odem, Lebensodem, und weiterhin = Seele. Es liegt die gleiche Anschauung wie bei der Benennung der רוּחַ oder נְשָׁמָה zu Grunde, wornach im Odem das eigentliche Lebenszeichen und Lebenselement des belebten Körpers enthalten ist. Diese נֶפֶשׁ wird nun jedem lebendigen körperlichen Wesen, allem בָּשָׂר zugeschrieben, dem Tier wie dem Menschen, und jedes lebende Wesen heisst geradezu נֶפֶשׁ חַיָּה z. B. Gen. 1, 24. 2, 7. 19. (Von Engeln kommt נֶפֶשׁ nicht vor, wohl aber von Gott da und dort, vermöge Übertragung: er schwört bei seiner Seele = bei seinem Leben Am. 6, 8; seine Seele hat Wohlgefallen Jes. 42, 1, verabscheut Lev. 26, 11. 30). Diese Seele ist also das Subjekt zu allen Lebensäusserungen eines animalen Wesens, sowohl den aktiven als passiven, das Prinzip aller Empfindung (Lust und Unlust), aller Regungen und Triebe, aller Bewegung. Als das Prinzip des animalen Lebens hat sie nach hebr. Anschauung ihren Sitz im Blut (Gen. 9, 4. Lev. 17, 14. Dt. 12, 23), in welchem die eingeatmete Luft aufgenommen, entwickelt, und durch den Körper geführt wird. Das Blut ist aber nicht das Leben oder die Seele, sondern nur das körperliche Vehikel derselben, das Kommunikationsmittel mit dem Leib, das eigentliche Bindeglied zwischen Seele und Leib, und wie der Blutumlauf sein Centrum im

Herzen hat, so ist auch das Herz der Centralsitz der animalischen Lebensseele.

Aber nicht bloss rein animalische Funktionen werden der Seele zugeschrieben (wie Hungern, Dürsten, Ekel, Gier, Geschlechtslust u. s. w.), sondern auch die psychischen Regungen, Empfindungen und Affekte: Liebe, Freude, Furcht, Vertrauen, Sehnsucht, Hass, Traurigkeit, Rachsucht, Verachtung, und gerade für diese Funktionen ist die Seele recht eigentlich das Subjekt, so sehr, dass רוּחַ für solche Funktionen fast gar nicht gebräuchlich ist (doch מֹרַת רוּחַ Seelenleid, Herzeleid Gen. 26, 35; Jes. 54, 6: עֲצֻבַת רוּחַ) oder nur da, wo von Zornmut und Hochmut und ihrem Gegenteil die Rede ist (Prov. 25, 28; קְצַר רוּחַ Ex. 6, 9 = Ungeduld; אֶרֶךְ רוּחַ Geduld Koh. 7, 8; גֹּבַהּ רוּחַ Pr. 16, 18; שְׁפַל רוּחַ demissus Pr. 29, 23; ר׳ נְכֵאָה afflictus Pr. 17, 22; נִשְׁבָּרָה Ps. 51, 19; דַּכְּא רוּחַ Ps. 34, 19). Überall wo der Mensch nach seinen natürlichen Empfindungen und Regungen, die immer auch eine leibliche oder animalische Bestimmtheit mit sich führen oder erzeugen, in Betracht kommt, ist seine Seele im Spiel, und kann er darum sagen: meine Seele = ich selbst z. B. Ps. 3, 3. 7, 3. 11, 6. 35, 3. 7; Hos. 9, 4; Hi. 9, 21 (z. B. auch רְחַב נֶפֶשׁ habgierig Prov. 28, 25; רְחַב לֵב stolz 21, 4), nie רוּחִי, wie denn auch der Mensch als Lebewesen eine נֶפֶשׁ = eine Person genannt wird, nicht bloss in Zählungen: so viel Seelen = Personen, Gen. 46, 18; Ex. 1, 5; sondern auch sonst Dt. 24, 7; Lev. 4, 2. 5, 1: eine Person, wenn sie sündigt etc., niemals aber רוּחַ. Ja selbst ein Toter (eben erst Verstorbener) kann so eine נֶפֶשׁ heissen als das gewesene Gefäss einer Seele Lev. 21, 11. 22, 4; Num. 5, 2. 6, 6. 9, 6. 7.

Dagegen wo es sich um die höchsten geistigen Funktionen handelt, wie Bewusstsein, Denken und das ganze Gebiet der Sittlichkeit, soweit es unabhängig von psychischen Zuständen ist, ist רוּחַ Subjekt (z. B. Hi. 20, 3. 32, 8; Ps. 77, 7 der Geist forscht; Ps. 143, 4; irren Geists Jes. 29, 24; Geist der Weisheit Ex. 28, 3; Dt. 34, 9; was er in seinem Geist d. h. seinen Gedanken hat 1. Chr. 28, 12; williger Geist Ps. 51, 14; fester, zuverlässiger Geist Ps. 51, 12; Prov. 11, 13; in seinem Geist ist Trug Ps. 32, 2; mutiger Geist Pr. 18, 14; Num. 27, 18; namentlich Hochmut, Zornmut und ihr Gegenteil s. oben; und von der gesamten intellektuellen und ethischen Richtung eines Menschen oder einer Zeit: Geist des

Schwindels, der Hurerei, der Eifersucht u. s. w.). Noch viel häufiger steht in diesem Fall das **Herz**, das Centralorgan des ganzen geistleiblichen Lebens, welchem ebensowohl die rein psychischen Affekte, Empfindungen und Regungen, wie die intellektuellen Funktionen (Verstand, Denkkraft) als das ethische Wollen zugeschrieben wird, wogegen die Nieren (כְּלָיוֹת) oder auch Eingeweide mehr als Sitz der feineren Empfindungen und Gefühle gelten.

In Anbetracht dieses festen Sprachgebrauchs können wir nicht annehmen, was **Hofmann** Schriftbeweis S. 257 behauptet, dass zwischen נֶפֶשׁ und רוּחַ kein Unterschied gemacht wurde. Aber eine andre Frage ist, ob denn nun wirklich נֶפֶשׁ, wie manche behaupten, ein Drittes zwischen Geist und Leib, ein aus der Verbindung beider Entstandenes sei? Diese Frage ist zu verneinen. In Gen. 2, 7 heisst es nicht, dass durch Zusammenbringen von Geist und Erde eine dritte mittlere Substanz wurde; נֶפֶשׁ ח' ist dort das Ganze, nicht ein neben ihnen beiden bestehendes Drittes. Stellen, wo Seele und Geist in verschiedenem Sinn nebeneinander genannt würden, gibt es nicht; wohl aber Stellen, wo sie identisch gebraucht sind, wie Hi. 12, 10 אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל־חָי וְרוּחַ כָּל־בְּשַׂר אִישׁ (wo die Menschenseele mit רוּחַ, die Seele aller, auch der Tiere, mit נֶפֶשׁ benannt ist). Und wenn nach der Auflösung des Menschen in seine Elemente einmal, nämlich Hi. 14, 22, der vom Leib getrennte Rest der Person נֶפֶשׁ genannt wird, so ist das eben so zu verstehen, wie sonst oft נֶפֶשׁ = die Person ist, hier freilich gefasst als blosser Rest der Person; der Gegensatz dazu ist nicht רוּחַ, sondern בָּשָׂר, der sich im Grabe zu Staub auflöst. Vielmehr müssen wir sagen: Geist und Seele sind ein und dieselbe Substanz im Menschen, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet. Das Belebende für alle Lebewesen (Tiere und Menschen) ist רוּחַ; das durch diese belebte Lebende ist נֶפֶשׁ; רוּחַ heisst das geistige Element als principium, נֶפֶשׁ als das principiatum; das an die Leiblichkeit gebundene geistige Element ist נֶפֶשׁ, daher man von einer נֶפֶשׁ חַיָּה, nie von einer רוּחַ חַיָּה spricht, und daher der נֶפֶשׁ alle diejenigen Regungen und Empfindungen zukommen, die immer eine gewisse leibliche Bestimmtheit mit sich führen; die רוּחַ aber geht nicht im leiblichen Leben auf, ihr kommen die höheren intellektuellen und ethischen Funktionen zu, die von dieser leiblichen Bestimmtheit

unabhängig sind; so oft das eigentlich Leben Wirkende (nicht das Lebende) in einem Geschöpf genannt werden soll, wird Geist gesagt, nicht Seele (selbst bei Tieren); nur von dem Lebenden, der Seele, heisst es, dass es stirbt Num. 23, 10; Jud. 16, 30, vom Geist, dem Leben Gebenden, nur, dass er zerrüttet, erschöpft wird Hi. 17, 1. Und wenn es 1. Reg. 10, 5; Jud. 15, 19; 1. Sam. 30, 12 heisst, dass keine רוּחַ mehr in ihm war, oder רוּחַ in ihn zurückkehrt, so ist das Bewusstsein gemeint; wenn aber Gen. 35, 18 und 1. Reg. 17, 21 sagen, dass נֶפֶשׁ aus jemand ausgeht, oder in ihn zurückkehrt, so ist das Leben gemeint. Ruach als an die Leiblichkeit und das ganze sinnliche Wesen gebunden ist נֶפֶשׁ, ist aber selbst übergreifend über diese, teils als Quelle der נֶפֶשׁ, aus der die נֶפֶשׁ sich immerfort erneuert, teils als Prinzip der mehr geistigen Funktionen; vermöge der רוּחַ ist der Mensch gottverwandt, nicht vermöge der נֶפֶשׁ. Wird der Ton mehr auf die Lebenskraft und das Bewusstsein, die höchste geistige Funktion gelegt, so spricht man nicht von נֶפֶשׁ, sondern von רוּחַ oder לֵב; (im Tod des Menschen geht sein Geist von ihm aus Ps. 146, 4). Wohl aber kann man sagen, sowohl dass רוּחַ von ihm ausgeht Ps. 146, 4 als dass נֶפֶשׁ im Tod von ihm ausgeht Gen. 35, 18 (vgl. 1. Reg. 17, 21). — Zwischen רוּחַ und נֶפֶשׁ steht נְשָׁמָה; dies ist öfters geradezu = Geist z. B. Prov. 20, 27; Hi. 27, 3. 34, 14; Jes. 57, 16, wird jedoch auch für belebtes Wesen gebraucht (wie נֶפֶשׁ) z. B. כָּל־נְשָׁמָה Jos. 11, 11. 14; Ps. 150, 6 u. s.

Aus dieser kurzen Erörterung über den Unterschied und die Identität der beiden Hauptbegriffe רוּחַ und נֶפֶשׁ mag beiläufig erhellen, wie schwankend hier Vieles ist, und wie wir es im A. T. auf diesem ganzen in die Psychologie einschlagenden Gebiete nicht mit festabgegrenzten, scharfen, wissenschaftlich bestimmten Begriffen zu thun haben, aus welchen ein förmliches biblisches psychologisches System sich rekonstruieren liesse (wie schon versucht worden ist), ebenso aber auch, dass in dieser biblischen Verwendung rein volkstümlicher, auf der Empirie des gesunden Menschenverstandes beruhender Begriffe und Ausdrücke doch immer der eine Hauptpunkt wohl gewahrt bleibt, dass im Menschen ein über die blosse psychisch-fleischliche Bestimmtheit übergreifendes Prinzip höherer Art ist, mag es רוּחַ oder נְשָׁמָה, oder nach seinem Hauptorgan לֵב genannt werden, ein Prinzip, von dem das ganze psychisch-animale Leben selbst erst Produkt ist.

Dass unter solchen Umständen von einer Präexistenz der Seele, d. h. einem Vorhandensein der Seele vor ihrem Eingang in das leibliche Leben im A. T. nicht die Rede sein kann, ist selbstverständlich. Herder, Geist der hebr. Poesie I. 64 ff., Michaelis u. a. konnten nur durch Missverstand rein poetischer Bilder oder Hyperbeln auf diese Vorstellung kommen: 1. Sam. 2, 6 (Gott tötet und macht lebendig, führt zum Scheol hinab und führt daraus herauf) ist der dichterische Ausdruck für die auch aus Tod und Todesgefahr erlösende Allmacht (cfr. Ps. 86, 13); Hi. 1, 21 (nackt ging ich aus meiner Mutter Schoss und nackt kehre ich dahin zurück) ruht auf einer stillschweigenden Vergleichung von Mutterschoss und Muttererde und auf einer Gleichstellung des Zustandes des Nichtseins vor der Geburt und nach dem Tod, vgl. die Wiederholung der Stelle Koh. 5, 14, und Ps. 139, 15 (nicht war mein Gebein dir verborgen, da ich gebildet wurde im Geheimen, gewirkt wurde in den Tiefen der Erde) ist ja von Bildung des Leibes, nicht vom Dasein der Seele die Rede, und ist der Mutterleib, wo diese Bildung vor sich geht, nur mit der Erdtiefe, dem Scheol, verglichen. Das A. T. kennt, wie in der Schöpfungsgeschichte, so auch bei den durch Zeugung entstandenen Menschen eine Seele nur in Verbindung mit dem Leib, durch den Geist Gottes gewirkt, oder von Gott geschaffen (Am. 4, 13; Jes. 57, 16; Zach. 12, 1), nicht aber vor dieser Verbindung. Die Entstehung der Einzelseele aber geschieht durch natürliche Zeugung (z. B. Gen. 5, 3 ff.), obgleich diese nach § 33, a auch wieder als Schöpfung Gottes erscheint. Erst in den spätesten Zeiten, als der Platonismus einwirkte, Sap. 8, 19. 20, wird die Seele als schon vor dem Eingang in den Leib vorhanden und zwar schon mit ethischen Qualitäten behaftet gedacht, wie auf derselben platonischen Grundlage auch jetzt erst Sap. 9, 15 von einer Beschwerung der Seele durch den vergänglichen Körper die Rede ist, bei Philo geradezu der Leib ein *δεσμωτήριον* der Seele heisst, und bei den Essenern (Jos. Bell. Jud. II, 8, 11) ein Gefängnis der Seele, — ein Spiritismus, der von dem kräftigen Realismus des A. T. weit abliegt.

c) Was über die spezifische Wesenseigentümlichkeit und Würde des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott sowohl als zu den übrigen Kreaturen entwickelt wurde, kommt allen Menschen zu. Es ist ein wichtiger Satz, dass in ihrer Beziehung

sowohl zu Gott als zu den Kreaturen alle Menschen gleich sind, denn nur in diesem Fall kann an alle Menschen die gleiche Anforderung gestellt, ihnen die gleiche Aufgabe gesetzt werden, und nur in diesem Fall kann das in der Fülle der Zeit offenbar werdende Heil ihnen allen zu gut kommen. In der That setzt das A. T. diese ursprüngliche Wesensgleichheit aller Menschen (בְּנֵי־אָדָם) nicht nur voraus, sondern spricht sie am entscheidenden Ort, wo das Wesen des Menschen dargelegt wird, ausdrücklich aus: in den Schöpfungsurkunden. Einmal insofern, als die Geschlechtsdifferenz keinen Unterschied im Wesen der Menschen begründet: nach Gen. 1, 27. 28 ist der Mensch ursprünglich als ein Paar geschaffen, zum Zweck der fruchtbaren Vermehrung, und nehmen somit beide, Mann und Weib, an dem V. 26 in Gottes Schöpfungsratschluss den Menschen zuerkannten Wesen in gleicher Weise teil; nach Gen. 2, 21 ff. ist das Weib, als aus dem Mann geschaffen, notwendig gleichen Wesens mit ihm, eine Gehülfin ihm entsprechend (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ), während unter den Tieren keins ist, das ihm entspräche. Sodann aber dadurch, dass die ganze Menschheit durch Zeugung von einem Paar abgeleitet wird. Obgleich nämlich das A. T. mit diesem Satze sich einfach an die im ganzen Altertum gebräuchliche Annahme anschliesst, noch keineswegs aber mit Bewusstsein der von der jetzigen Naturwissenschaft vielfach vorgetragenen Behauptung einer ursprünglichen Vielheit und Verschiedenheit der Menschheitsexemplare sich entgegensetzt, so thut es das doch mit klarer Hervorhebung des Kernpunkts in dieser jetzigen Streitfrage, wenn es Gen. 5, 3, wo von Set, dem zweiten Vater der Menschheit, die Rede ist, ausdrücklich hervorhebt, dass er von Adam in seinem Bilde erzeugt sei, also auch er wie Adam das Bild Gottes an sich trage, vgl. Gen. 9, 5—7. In der That ist das der wesentliche oder religiöse Gesichtspunkt in dieser Frage, und selbst wenn die Naturwissenschaft jemals die Abstammung der jetzigen Menschheit von mehr als einem Paare erweisen könnte, was sie aber voraussichtlich nie kann, so müsste wenigstens daran, dass allen das gleiche Wesen zukommt, als an einem Religionsgrundsatz unverbrüchlich festgehalten werden. Dasselbe Bewusstsein, dass alle Menschen, weil wesensgleich, Brüder seien, liegt auch wieder der Aufstellung der Völkertafel Gen. 10 zu Grund. Von Menschenrassen, die von Haus aus schwächer wären, als die andern, und niedrigeren Wesens,

weiss das A. T. nichts; namentlich ist auch Gen. 9, 25 ff. nicht von einer durch die Natur zur Sklaverei bestimmten Völkerfamilie die Rede, und ist Hi. 31, 15 ausdrücklich anerkannt, dass Sklaven und Freie in gleicher Weise Gottes Geschöpfe sind, wie auch das Gesetz Fremde und Sklaven durchaus in ihrer Menschenwürde anerkennt und dieselbe von den Israeliten anerkannt wissen will.

§ 40. Von der Bestimmung des Menschen und dem Urstand.

a) Was die Bestimmung des Menschen sei, darüber sprechen sich nicht bloss die Erzählungen von den ersten Menschen, sondern spricht sich die ganze Bibel von Anfang bis zu Ende aus. Wenn der Mensch auf Grundlage seiner irdischen, materiellen, fleischlichen Natur die Gottebenbildlichkeit an sich trägt, also geistiges, göttliches Leben auf Grund dieses Stoffes ausprägen soll, so ist ihm schon dadurch seine Bestimmung vorgezeichnet. Er verfehlt diese Bestimmung, wenn er den ihm eingehauchten Gottesgeist zum Dienst seiner sinnlichen Natur missbraucht, und so diesen Gottesgeist erniedrigt; er erfüllt seine Bestimmung, wenn er seiner Gottähnlichkeit eingedenk in Gemeinschaft mit Gott bleibt und wandelt Gen. 5, 22. 24 (Hen.). 6, 9 (Noah) und dadurch als צַדִּיק, als solcher, wie er nach Gottes Willen sein soll, sich bewährt. Also zum Leben mit Gott, d. h. zum sittlich Guten, ist er, als der Gottverwandte bestimmt, er soll wollen, was Gott will, und als solcher allerdings auch die ganze sichtbare Natur sich unterwerfen und beherrschen Gen. 1, 28 vgl. mit Ps. 8. So stellt sich die Aufgabe beim gesetzlichen Erzähler, wo er von den ältesten Menschen spricht. Was im Einzelnen darin liegt, wird dann im Verlauf der Menschengeschichte und gegenüber der eingerissenen sündigen Entartung bestimmter dargelegt und auf jeder weiteren Offenbarungsstufe immer ausführlicher entwickelt, aber der Grundgedanke bleibt immer derselbe; an Abraham lautet die Aufgabe Gen. 17, 1 (A): wandle vor mir und sei vollkommen; auch fassen die prophetischen Schriftsteller den ganzen Inhalt des mosaischen Gesetzes zusammen in dem einfachen Satze: demütig wandeln mit Gott, d. h. gut wandeln Mich. 6, 8, Gott fürchten und lieben Dt. 10, 12. Die Sünde, gegen welche die ganze Bibel kämpft, ist ja nichts andres als die Lostrennung von Gott, des Auflösung des

Bandes der Unterordnung im Gehorsam gegen den, auf welchen der Mensch durch den geschöpflichen Ursprung seines Geistes aus Gott angewiesen ist. Und nur in dieser Gemeinschaft mit Gott bleibend hat er das Leben: die den Gottesgeist missbrauchen, sollen nicht auf immer leben, ihr Leben wird auf 120 Jahre herabgesetzt Gen. 6, 3; mit Gott lebend wird Henoch zu Gott hinweggerückt Gen. 5, 24; Gottesfurcht ist die Quelle des Lebens Prov. 14, 27; Gerechtigkeit bringt Leben, Böses Tod 10, 19 (u. sonst oft; s. später); Gesetzeserfüllung ist Leben Dt. 30, 15—20; Ez. 18, 9 u. öfter: Leben als Inbegriff aller Güter, Tod als Inbegriff aller Übel (Lebenshemmungen) gefasst.

Was so durch das ganze A. T. als Grundlehre hindurchgeht, stellt der prophetische Erzähler in der Hamartigenie-Erzählung Gen. 2 u. 3 etwas entwickelter dar, am ersten Menschen. Der erste Mensch, auf der Erde geschaffen, wird in den Gottesgarten gesetzt, den Ort, wo Gott selbst gegenwärtig, wie in seinem Eigentum aus- und eingeht; nicht bloss die Natur gibt ihm da in Willigkeit die Fülle ihrer Güter, sondern auch die göttlichen und himmlischen Güter sind ihm hier zugänglich, zumal das Leben in dem Baum des Lebens, nämlich des unsterblichen Lebens; er hat also in diesem Zustand ungestörter Gemeinschaft mit Gott auch die Möglichkeit, des unsterblichen, ewigen, seligen Lebens teilhaftig zu werden. Aber das Bleiben an diesem Ort und in diesem Zustand ist an ein bestimmtes Gebot geknüpft (das Gebot vom Baum des Erkenntnisses nicht zu essen), und nur wenn und so lange er dieses Gebot hält, sich in der dem Geschöpf gebührenden Unterordnung des Gehorsams unter Gott bewahrt, bleibt er an diesem Ort; löst er dieses Band, so verfällt er dem Tod und verliert Ort und Zustand des seligen Lebens. Ewiges Leben ist also nicht von Natur gegeben, aber in der Gemeinschaft mit Gott erreichbar. Nur im Gottesgarten wächst der Lebensbaum. Die Ideen sind ganz dieselben, wie wir vorhin fanden. Dass aber der Mensch als Mensch die Fähigkeit hat, so in Gemeinschaft mit Gott zu bleiben, wird in dieser Darstellung sowohl als sonst überall schlechthin vorausgesetzt. Sowohl die Willensfreiheit ist bei ihm vorausgesetzt, als auch die Fähigkeit, Gott zu verehren, Gott zu verstehen, nicht bloss beim ersten Menschen Gen. 2, 16 f., sondern auch bei allen folgenden, z. B. Gen. 4, 6. 9. 6, 13 ff. 12, 1 u. s. w., denn diese Freiheit und

Fähigkeit gehört eben zu ihrem anerschaffenen Wesen, zur Menschennatur.

b) Ob und in wie weit nun der Mensch diese seine Bestimmung ursprünglich auch verwirklicht habe, ist hier noch zu fragen, schon darum, weil es durch die theologische Auslegung von Gen. 2 bei den Juden und Christen gewöhnlich geworden ist, von einem Urstand des Menschen zu sprechen. Und da sind nun allerdings feststehende Grundsätze der ATl. Religion (vgl. die nächsten §§) einmal, dass der Mensch, wie er erfahrungsmässig sich zeigt, und die Menschheit, so weit sie sich geschichtlich oder auch nur in dunklen Sagen ins Altertum zurückverfolgen lässt, dieser ihrer Idee oder Bestimmung nicht entspricht, vielmehr der Macht der Sünde verfallen ist; sodann dass dieses Herausweichen der Menschen aus ihrer Bestimmung nichts dem Schöpferwillen Gottes Entsprechendes, also auch nichts Ursprüngliches gewesen sein kann, sondern der geschaffene Mensch durch den Missbrauch seiner Freiheit in diese Entartung gekommen ist. Daraus folgt dann aber von selbst die Notwendigkeit, den erstgeschaffenen Menschen in einem Zustand der Nichtentartung zu denken, ohne dass jedoch bestimmt wäre, wie lange ein solcher Zustand gedauert habe und ohne dass ein solcher Zustand je Gegenstand der Erfahrung gewesen wäre. Also einen Urstand vom status corruptionis zu unterscheiden, ist allerdings in dieser Religion zuletzt eine Notwendigkeit und wenigstens eine dunkle Ahnung dieses Sachverhältnisses liegt in der allen alten Völkern gemeinsamen Vorstellung von einer allmählichen Entartung der Menschheit aus bessern Anfängen vor; es drückt sich in dieser Vorstellung das dunkle Gefühl von dem Widerspruch zwischen Erscheinung und Idee der Menschheit aus. Gleichwohl, obgleich zuletzt der logische Schluss darauf führt, einen Urstand der Menschheit zu denken, ist im A. T. sehr wenig davon die Rede. Die praktischen Aufgaben der Gegenwart lassen die biblischen Schriftsteller und Propheten nicht an die Anfänge der Menschheit, über welche die historische Kunde fehlt, zurückdenken; sie alle haben in die Idee oder die Aufgabe des Menschen klare Einsicht, aber die Frage, wieweit diese Idee einmal realisiert gewesen sei, liegt ihnen als unpraktisch fern, und wo sie dem Volk Israel Muster vorhalten wollen, da genügt ihnen das geschichtliche Altertum des eigenen Volkes oder stellen sie es weissagend als Ideal der Zukunft hin. Nur

die beiden Hauptschriftsteller der Gen. sind es, die, weil sie in ihren Erzählungsbüchern bis auf die Anfänge der Menschheit zurückgreifen, auch auf diesen Gegenstand sich einlassen, freilich von einander sehr verschieden, und mit aller Schärfe nur der zweite derselben.

Der gesetzliche Erzähler, wie er keine Erzählung vom Sündenfall hat, hat auch keine ausführliche Darstellung von einem Urstand (von der Schöpfung geht er C. 5 über auf die Genealogie und 6, 9 f. auf die Flut); gleichwohl hat auch er in seiner Art hiehergehörige Ideen. In seiner Darstellung der Urzeiten legt er bekanntlich die Vorstellung von den vier (sinkenden) Weltaltern zu Grund, deren erstes mit der Flut schliesst. Dieses erste Weltalter stellt er allerdings gegenüber von den späteren als ein noch vollkommneres dar, nicht nur vermittelst der Langlebigkeit der Menschen bis fast 1000 Jahre, sondern noch mehr dadurch, dass er nach 1, 29. 30 vgl. mit Gen. 9, 3 blosse Pflanzen- und Früchtenahrung der Menschen statuiert und die Tötung der Tiere, also den Krieg zwischen Mensch und Tier, erst in das zweite Weltalter verlegt, endlich dass er in diesem Weltalter mit Henoch nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit einzelner ihrer Idee entsprechenden Heroen der Menschheit denkt, — Ideen, welche dann teils von Jes. teils im B. Jes. wieder aufgenommen sind, wenn Jes. 11, 6—8. 65, 25 der alte Gottesfriede zwischen den Geschöpfen und 65, 20—22. 61, 3 die terebinthenartige Langlebigkeit des Menschen für die Zeit der messianischen Vollendung erwartet wird. Also ihm wird die paradiesische Zeit und der paradiesische Zustand vertreten durch den Gottesfrieden, der auf dem ersten Weltalter, wenigstens in seinem Anfang, lag. Dass aber nach dem gesetzlichen Erzähler jene Vollkommenheit der ersten Zeiten nur als eine relative, nicht als eine absolute gedacht ist, geht teils schon aus jenem Gen. 5 bei jedem einzelnen (ausser Hen.) nachklingenden וַיָּמֹת hervor, teils aus dem Resultat der Entwicklung dieses ganzen Weltalters, wie er es Gen. 6, 11. 12 zeichnet: die Erde wurde verderbt vor Gott und mit Gewaltthat angefüllt, weil alles Fleisch auf Erden seinen Weg verderbt hatte.

Genauer, aber ebenfalls mit Anlehnung an sagenhafte Vorstellungen, nämlich an die altsemitische Vorstellung vom Gottesgarten oder Götterberg, redet der prophetische Erzähler von diesen Dingen Gen. 2. Der erste Mensch, nicht für die Erde bestimmt,

von Gott in den Gottesgarten, seine Gemeinschaft, genommen, wird von ihm gedacht als eine Zeitlang in ungestörtem Verkehr mit Gott, in seligem Frieden und Genuss aller der Güter dieses Gartens stehend, aber doch bald, noch vor der Zeugung eines Kindes, durch die Übertretung eines positiven Gebots, aus dieser kindlichen Einheit mit Gott herausgefallen, auf die rauhe Erde geworfen und in den Zustand geraten, unter welchem noch die jetzige Menschheit seufzt. Er beschränkt also den besseren Zustand ganz auf den ersten Menschen und auf die allerersten Anfänge seines Lebens. Dass aber dieser Zustand ein Zustand höchster sittlicher Vollkommenheit gewesen sei, behauptet er auch nicht. Wohl setzt er ungehinderten Umgang mit Gott, Verständnis Gottes und ein richtiges Naturgefühl voraus (Gen. 2, 19—23, selbst die Sprache der Tiere vernehmend 3, 2), aber ausdrücklich sagt er, dass ihm die Erkenntnis des Guten und Bösen fehlt, genauer seine erfahrungsmässige Erkenntnis (2, 17. 3, 5. 22) d. h. die sittliche Selbstentscheidung für das Gute im Kampf mit der Versuchung; wo aber diese fehlt, kann von einer vollkommenen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit, die doch ihrem Begriff nach nicht eine anerschaffene, sondern durch sittliche Freiheit erworbene sein kann, nicht die Rede sein. Freilich war sein Zustand auch nicht der einer völligen Indifferenz zwischen Gut und Bös; er war ja schon durch seine gute Natur und durch seinen Verkehr mit Gott auf den Weg in der Richtung nach dem Guten gestellt. Wohl aber war es der Zustand kindlicher unbefangener Unschuld (2, 25 sie schämten sich nicht) und einfacher, noch nicht durch den Kampf hindurchgegangener Güte auf anerschaffener guter Grundlage, ein normaler Zustand, von welchem aus eine gradlinige steigende Entwicklung zur höchsten Vollkommenheit und zu ewigem Leben möglich war. — Anklänge an diese Darstellung finden sich im A. T. nirgends: nur in dem „Lebensbaum“ der Prov. 11, 30. 13, 12. 15, 4. 3, 18 (so wie in der „Quelle des Lebens“ Prov. 10, 11. 13, 14. 14, 27. 16, 22; Ps. 36, 10) schimmert der Vorstellungskreis, an den sich diese ganze Darstellung anlehnt, wieder durch.

Beide Darstellungen, die des gesetzlichen und die des prophetischen Erzählers, sind Versuche, den über alle geschichtliche Kunde hinausliegenden Urstand des Menschen vorstellig zu machen, aus welchen als das wissenschaftliche Ergebnis sich er-

gibt, dass dem Menschen allerdings vermöge seines anerschaffenen guten Wesens die stetig fortschreitende Entwicklung zur sittlichen Vollkommenheit, zum vollendeten Guten in der Gemeinschaft mit Gott, möglich war, dass darin die Idee des Menschen liegt, und darum dies noch immer auch den jetzigen Menschen als das Ziel vorgesteckt ist.

§ 41. Die erste Sünde und das Wachstum der Sünde.

Dass Sünde und Tod allgemein in der Menschheit herrschen, wird im A. T. insgemein als Thatsache vorausgesetzt. Dass dieser Zustand der Idee oder Bestimmung der Menschheit nicht entspricht, wird ebenso vorausgesetzt (§ 40, a); er kann darum nicht ursprünglich sein, Gott hat ja den Menschen gut geschaffen Gen. 1; Koh. 7, 29. Und dennoch, wenn alle Menschen diesem Zustand unterworfen sind, kann er nichts Zufälliges sein; er wird darum insgemein aus der Gebrechlichkeit und Schwachheit der menschlichen Natur erklärt (wie wir § 43, a sehen werden), oder auch gar nicht erklärt, wie denn z. B. der gesetzliche Erzähler der Gen., obwohl er (§ 40, b) in seiner Weise eine höhere Vollkommenheit des ersten Weltalters setzt, doch in demselben eine allmähliche Ausartung alles Fleisches statuiert, ohne dieselbe zu erklären. Nur der prophetische Haupterzähler des Pent., welcher alle diese Fragen tiefer als der andere erfasst und von dem Menschen im Urzustand eine Zeichnung gegeben hat, der auch von der Sünde viel schärfere Begriffe besitzt als der gesetzliche, hat auch die Frage über die Entstehung der Sünde in der Menschheit am tiefsten und schärfsten erörtert und gezeigt, wie schon die ersten Menschen aus dem Stande der Unschuld herausgefallen sind. Dabei ist aber sofort zu bemerken, dass er mit dieser Darstellung im A. T. allein steht, und dieselbe nirgends weiter berücksichtigt erscheint. Nur dass der Mensch, aus Staub geboren, wieder zu Staub wird und der Tod der Sünde Sold ist, klingt im ganzen A. T. wieder; dass die Schlange Staub fresse Mich. 7, 17; Jes. 65, 25, ist nicht aus Gen. 3 genommen, sondern hier wie dort aus dem Volksglauben. Die Stelle Hos. 6, 7: וְהֵמָּה כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית heisst nicht: sie haben wie Adam den Bund übertreten, sondern sie sind wie vertragsbrüchige Menschen; Jes. 43, 27 „dein erster Vater hat gesündigt“ ist Israels Vater, Jakob oder Abraham, gemeint; und Hi. 31, 33 „wenn ich כְּאָדָם meine Sünde

hehlte“, ist gemeint „nach Menschenart“, nicht „wie Adam“, da אָדָם sonst immer in jenem Buch im allgemeinen Sinn gebraucht wird. Es wird dabei bleiben, was schon Hegel S. 76 bemerkt hat, dass die Geschichte Gen. 3 im jüdischen Volk lange unbenützt geschlafen hat. Erst in der Zeit der theologischen Schriftgelehrsamkeit wird sie wieder aufgenommen und dogmatisch verwertet Sir. 25, 24; Sap. 2, 24. 10, 1 und dann im N. T. Ihre Darstellung ist nun diese.

a) Der Mensch im Zustand der Unschuld, der anerschaffenen seligen Einheit mit Gott, entspricht noch nicht ganz seiner eigentlichen Aufgabe; er hat noch kein Wissen d. h. keine Erfahrung des Guten und Bösen; er muss seine anerschaffene gute Natur entwickeln, in der Richtung auf das Gute (d. h. auf den Gehorsam gegen den göttlichen Willen) durch Selbstentscheidung, Selbstbestimmung sich befestigen, durch den Gebrauch seiner anerschaffenen göttlichen Freiheit sich für das Gute entscheiden; erst dadurch bewährt er sich als das was er an sich ist, gottähnlich (3, 5. 22). Zu diesem Zweck ist ihm ein positives Gebot gegeben (2, 17), und zu demselben Behuf lässt Gott die Versuchung an ihn kommen. Wie die Möglichkeit der Sünde (d. h. der Entzweiung mit Gott, der Entgegensetzung gegen Gott) ihm anerschaffen ist, so ist es auch Gottes Willen gemäss, dass die Versuchung an ihn herantrete. Die Versuchung liegt in der Möglichkeit, die der Mensch als geistiges Wesen hat, das Gegenteil des Guten zu denken und die Güter, die er durch Eingehen auf dieses Gegenteil erwürbe, sich einzubilden, in der Denk- und Einbildungskraft des Menschen. Da aber die Anregung solcher Gedanken in der Regel durch etwas Äusseres geschieht, so tritt hier die Schlange auf, ein Tier, aber ein schlaues Tier, als Vertreterin der Macht der schlauen Gedanken, an sich kein böses Wesen, aber doch die ausser dem Menschen vorhandene Macht des Bösen vertretend (§ 37, a); sie denkt die Gedanken vor. Durch die schlauen Gedanken wird der Mensch getäuscht (V. 13). Dabei ist es nicht zufällig, sondern absichtlich, dass sich die Schlange an das Weib, den schwächeren Teil, wendet, denn allerdings ist die Schwäche der Widerstandskraft bei der Entstehung der Sünde im Menschen immer ein Hauptmoment, womit dann das Urteil von Koh. 7, 26—28 über das Weib zu vergleichen ist; Hi. 2, 9 f. Vom Willen nicht zurückgewiesen, sondern im Geiste gehegt, erregen diese Gedanken Zweifel an Gottes guter Ab-

sicht (beim Geben des Gebots), an Gottes Güte, Misstrauen, und das hochmütige Verlangen, gottgesetzte Schranken zu überschreiten und in selbstischer Weise die Gottähnlichkeit zu steigern, von Gott unabhängig zu werden. Erst nachdem so im Geist der Widerstreit gegen den Gehorsam gegen Gott schon entzündet ist, wird die Sinnlichkeit übermächtig, tritt aus der Unterordnung gegen den Geist heraus und gibt den Ausschlag (sie sah den Baum); und die innerlich gehegte Sünde wird zur That.

Und sofort wirkt diese Sünde wieder erzeugend: die Verführte wird zur Verführerin des Manns. Dadurch ist die Einheit mit Gott in Unterordnung des Gehorsams gelöst, damit aber auch die Unterordnung der Sinnlichkeit im Menschen unter den Geist gebrochen; die richtige Ordnung der Kräfte im Menschen ist gestört. Und nach dem allgemeinen Gesetz alles organischen Wesens, dass jede Kraft in Aktivität gesetzt wächst, bleiben auch die niederen Kräfte (die Sinnlichkeit) bei diesem ersten Sieg nicht stehen, sondern werden übermächtiger. Mit dieser Selbstentscheidung für das Böse hat wohl der Mensch einen Fortschritt gemacht (3, 22) über den blossen Stand der Unschuld hinaus, er ist wie Gott ein Wissender des Guten und Bösen geworden, aber er hat damit einen noch grösseren Rückschritt gemacht. Statt sich auf die gottgewollte Weise mit Freiheit für die Gemeinschaft mit Gott in der Unterordnung des Gehorsams zu entscheiden und dadurch das göttliche Leben zu erwerben, hat er sich für die Entzweiung entschieden und zwar Selbständigkeit erworben, aber die falsche Selbständigkeit, deren Folgen er nun tragen muss. Denn für den in Gott Seienden ist alles gut (gibt es nicht Unterschied von טוֹב und רַע Übel); nur für den aus der Einheit mit Gott heraustretenden, sich auf sich selbst, seine Autonomie stellenden Menschen tritt sofort der Unterschied von Gut und Übel ein: er findet nicht mehr alles seinem Leben förderlich, sondern vieles Leben hemmend, er befindet sich nicht mehr in Harmonie seiner eigenen Kräfte, sondern mit innerem Widerstreit behaftet. Diese Folgen aber, ruhend auf der ewigen Ordnung Gottes, sind: 1) das Erwachen der Scham über die eigene Nacktheit V. 7 d. h. das Gefühl der Verkehrung der Kräfte in der eignen Natur, das Gefühl der Übermacht der Sinnlichkeit über den Geist; 2) das Erwachen des richtenden und verurteilenden Gewissens, des Schuldgefühls und der Angst vor Gott V. 8. 9; 3) die innere Unlauter-

keit, das Bestreben, die eigene That und den eigenen Zustand zu verdecken V. 11—13; 4) an äusseren Folgen aber der Tod, im vollen und weiten Sinn des Worts (§ 40, a) als Verlust des erreichbar gewesenen göttlich ewigen Lebens mit allen darin beschlossenen Gütern, also das Hinausgeworfenwerden aus dem ungetrübten Verkehr mit Gott und dem Zutritt zu den göttlichen Gütern auf die rauhe Erde mit ihren Beschwerden und Mühsalen für Mann und Weib, wie sie die gemeine irdische Wirklichkeit mit sich bringt, samt dem schliesslichen Ende eines irdischen Lebens, dem Tod, der Auflösung in die Elemente.

Ohne Frage ist diese Darstellung des Falls der ersten Menschen von der Art, dass in ihr zugleich der Fall jedes einzelnen Adamskindes aus dem Stand der Unschuld in die Sünde abgezeichnet erscheint, beziehungsweise wiederholt sich der hier beschriebene geistige Vorgang bei jeder einzelnen Sünde, in die der Mensch verfällt, und insofern ist Hegels Wort ganz richtig, dass das hier Dargestellte eine ewige Geschichte ist. Aber ebenso sicher ist, dass diese Darstellung nach des Verfassers Absicht mehr sein soll als die Zeichnung des bei jedem einzelnen Menschen und bei jeder einzelnen Sünde Geschehenden: es soll die Darstellung des Falles des Menschen sein, der noch im Besitze der normalen Unverderbtheit der Natur war, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorging, also die Erklärung der Entstehung der ersten Sünde in der Menschheit. Und die Hauptabsicht bei dieser ganzen Erklärung ist offenbar, die Thatsache des Vorhandenseins der Sünde in der Menschheit mit dem Gottes- und Schöpferbegriff auszugleichen. Nun kann man freilich sagen: wenn die Sünde der ersten Menschen erklärt ist, so ist damit noch nicht die Sünde der folgenden erklärt, denn jeder sündigt für sich, und wenn eine Sünde eines Menschen erklärt ist, so noch nicht die andern späteren, in die er verfällt; und man kann sagen: wie er die erste Sünde des ersten Menschen aus dem Missbrauch seiner Freiheit erkläre, so sei auch jede folgende ebenso zu erklären, also sei doch diese Geschichte nichts andres als eine fortwährend sich wiederholende Geschichte des Falls. Allein nach des Verfassers Meinung ist eben doch ein bedeutender Unterschied zwischen der ersten Sünde und den folgenden Sünden und der Sünde der folgenden Menschen. Nicht zwar insofern, als ob durch die erste Sünde die menschliche Natur so zerrüttet worden wäre, dass die

Menschen nun nicht mehr anders könnten als sündigen, wenigstens sagt er davon nichts, und ist ja auch im ganzen Cp. 3 selbst bei den Folgen der Sünde immer nur von Adam und seinem Weib, nicht von ihren Nachkommen die Rede (mit Ausnahme des Worts an die Schlange 3, 15), und jeder neue junge Mensch ist ja doch auch wieder (§ 33, a) ein Geschöpf Gottes, also in seiner Art gut. Wohl aber ist nach ihm ein Unterschied insofern, als die Menschheit in Folge der Sünde aus dem Gottesgarten auf die rauhe Erde geworfen nun im Kampf mit der Not und den Übeln des Lebens der verführenden Macht um so leichter erliegen wird, und noch mehr insofern als nach göttlicher Ordnung die Sünde, in die Menschheit eingedrungen, organisch wächst, mächtiger wird, sich ausbreitet, wie eine Krankheit ansteckt und sich fortpflanzt, also die Vorbedingungen für den Widerstand gegen die verführende Macht immer ungünstiger werden. Insofern ist allerdings in dieser „einsamen Geschichte“ (Baumg.-Crus.) von der ersten Sünde noch nicht des Verfassers ganze Erklärung der Sünde in der Menschheit überhaupt enthalten, sondern es gehört dazu auch

b) seine Darstellung des Wachstums, der organischen Ausbreitung der Sünde in der Menschheit; ein Gesichtspunkt, in welchem dann auch die andern Schriftsteller mit ihm übereinstimmen. Schon von der ersten Thatsünde des Weibes zeigt er, wie wir gesehen haben, dass sie zeugend neue Sünde hervorrief, die Verführung des Mannes, die Verheimlichung der Wahrheit. In dem Fluch über die Schlange 3, 15 wird ausgesprochen, dass gegen die verführende Macht nun ein unaufhörlicher Kampf zu führen sein werde. Im zweiten Menschen, in Kain, obwohl auch er nach dem Gotteswort an 4, 7 noch die Freiheit hat, die wie ein Raubtier vor der Thür lagernde Macht des Bösen zu besiegen, führt sie schon zum Mord des Bruders und zu trotziger Leugnung des Verbrechens. In seinem Geschlecht wächst sie fort, bis zuletzt eine zwar intellektuell hoch entwickelte, aber im Dienst des Fleisches und rein irdischen Glücks verkommene, kriegerisch rohe, mordlustige, keine Schranke mehr kennende Menschheit dasteht Gen. 4, die ganz und gar dem Bösen verfallen ist 6, 5—8. Auch nach dem gesetzlichen Erzähler entartet die Menschheit immer mehr 6, 11. 12. Nach dem ersten Vernichtungsgericht sinkt auch nach ihm die Menschheit wieder: das zweite Weltalter steht tiefer, die Jahre nehmen ab, die Kraft des Lebens

wird schwächer. Nach dem prophetischen hat sie das anererbte böse Gebilde des Herzens (8, 21 vgl. mit 6, 5) mit herübergenommen: der Gott vergessende, auf die eigene Kraft vertrauende, für die selbstischen und irdischen Interessen alles wagende, rein weltliche oder heidnische Sinn entwickelt sich bald aufs neue Gen. 11. Nach der Scheidung der Völker tritt das volle Heidentum hervor. Es müssen von Gott immer kräftigere Heilmittel und Gegenmittel gegen dieses Leben der Sünde in der Menschheit ergriffen werden, zunächst in der Aussonderung der Väter und weiterhin des Volkes der Wahl. Aber auch im erwählten Geschlecht bricht die Sünde in immer neuen Formen hervor und ergreift allmählich immer mehrere (vgl. die Geschichtsübersicht). Und die sich selbst überlassenen Völker (Heiden) treiben immer grösserer Verkehrtheit der Abgötterei und des Aberglaubens, der Sittenlosigkeit und Rohheit, der sittlichen Fäulnis zu; gegen das Gottesreich und das in ihm gepflegte göttliche Leben werden sie unempfänglicher, feindseliger; alle Völker, die mit Israel in Berührung kommen, zumal die Nachbarvölker, stellen sich feindlich gegen es; ein Weltreich nach dem andern bekämpft dieses Gottesreich, das letzte mit grimmigstem Hass (Dan.); gegen die Vollendung des Gottesreichs thut sich das Weltreich zu einem letzten entscheidenden Kampf zusammen (Ez. Dan.). Das ist das organische Wachstum der Sünde in der Menschheit.

§ 42. Das Wesen der Sünde.

Man könnte, um sich die Anschauung des A. T. von dem Wesen der Sünde zu verdeutlichen, zwar auch von den Benennungen der Sünde ausgehen, aber es würde sich bald zeigen, dass eine einheitliche Anschauung von dem Wesen der Sünde in diesen Namen nicht vorliegt, sondern dieselben immer nur verschiedene Seiten dieses vielgestaltigen Begriffs bezeichnen. Dieser Namen sind sehr viele; ein Beweis, wie tief und intensiv gerade dieses Lebensgebiet vom ATl. Volk beobachtet und erfahren wurde.

a) Auf den Grundbegriff eines Irrens, Fehlens, Abweichens vom rechten Weg und Verkehrens der rechten Ordnung gehen zurück: חֵטְא und חֲטָאָה oder חַטָּאת, Fehler und Mangel ($\surd$ = das Ziel verfehlen Jud. 20, 16, und das Gesuchte verf., seiner ermangeln Hi. 5, 24; Prov. 8, 36 u. äthiop.) ist der allgemeinste und gewöhnlichste Name für alle ihre Formen und Grade; wogegen

שְׁגָגָה (von שָׁגַג und שָׁגָה) dieselbe als Irrtum, Versehen bezeichnend noch entschieden den Begriff der Unabsichtlichkeit und Übereiltheit mit sich führt; שָׂטָה oder שׂוּט (ohne Nom. abstr. davon) mehr dichterisch und seltener wie סוּר das Abweichen, Ausschweifen vom Weg oder wie עָבַר das Übertreten über die Grenze, Schranke, Norm bezeichnet; endlich das sehr häufige עָוֹן (v. √עָוָה gekrümmt, verkehrt sein) dieselbe als sittliche Verkehrtheit oder Vergehung gegen die gerade Ordnung charakterisiert. — Schon stärkere Bezeichnungen und immer ein Bundes- und Vertragsverhältnis oder wenigstens ein Unterordnungsverhältnis voraussetzend, also die Sünde als Bundesbruch, Untreue, Empörung bezeichnend sind פֶּשַׁע (das Hauptwort dieser Gruppe, √ brechen, mit jemand brechen) Abfall, Ungehorsam, Missethat, samt dem selteneren מַעַל, sich an dem Recht und Gut eines andern vergreifen (veruntreuen), vergehen, מָרַד sich empören, סָרַר wiederspenstig sein, בָּגַד untreu werden, זָנָה dichterisch dasselbe (eig. buhlen). — Sofern das Sündigen die Zuziehung einer Schuld ist, ist es אָשַׁם sich verschulden oder רֶשַׁע Frevel (immer Gegensatz von צְדָקָה; Grundbegriff weder leidenschaftliche Erregtheit, Unruhe, noch Haltlosigkeit, denn das angebliche syr. ܐܬܪܫܥ perturbatus est ist falsche Lesart für ܐܬܪܫܥ Hupf. Ps. I. S. 5; sondern Schmutz, übertragen Schuld), Ordnungswidrigkeit, Rechtswidrigkeit, auch עָוֶל (√ verdreht sein) absichtliche Verkehrung des Rechts, Ungerechtigkeit. — Nach der Seite ihrer schädlichen, verderblichen Folgen, als Leben mindernd oder als Gegensatz gegen das Gute und das höchste Gut ist die Sünde רַע, רָעָה (welche Begriffe zugleich das physisch Schlechte und das Übel einschliessen) Schlechtigkeit, Bosheit, Böses, und sündigen = הֵרַע oder הִשְׁחִית; weiter אָוֶן Nichtigkeit, Heillosigkeit, Unheil (wie auch שָׁוְא und selbst עָמָל, auch בְּלִיַּעַל Nichtsnutzigkeit, Verderben) und endlich נְבָלָה, אִוֶּלֶת, סִכְלוּת Thorheit, sofern eben das Schädliche und Verderbliche durch Sünde sich selbst schaffen und herbeiziehen eitel Unverstand ist. So kommen allerdings in diesen Namen die verschiedenen Momente des Begriffs zum Ausdruck, aber der Begriff des Ganzen liegt höchstens in allen zusammen.

b) Viel sichrer führt die § 41 entwickelte Beschreibung der Entstehung der Sünde. Hienach ist das Böse, die Sünde, nicht nur etwa natürliche Unvollkommenheit, wie sie ja durch die sinnliche irdische Natur des Menschen bedingt ist, sondern ein

Verkehren der Ordnung und des Rechts, ein Übertreten über die Schranke, welche durch den Schöpfer den Geschöpfen gesetzt ist. Alle Ordnung und alles Recht ruhen als in ihrem Grunde in Gott; es gibt kein Naturgesetz und kein Sittengesetz, das ohne Gott wäre; was Gott fordert und das sittlich Gute sind vollkommene Wechselbegriffe Mi. 6, 8; Gott und sein Wille ist die Norm alles Rechten und Guten. Daher ist jede Sünde eine Vergehung gegen Gott חטא לֵאלֹהִים z. B. Gen. 20, 6. 39, 9; Ex. 32, 33; Dt. 1, 41, am schärfsten Ps. 51, 6 (לְךָ לְבַדְּךָ), eine Durchbrechung seiner Ordnung, eine Antastung seiner Majestät, eine Lösung des Zusammenhangs, in welchem der Geist des Menschen durch die Schöpfung mit Gott steht, eine Zerreissung der Einheit mit ihm in der Unterordnung des Gehorsams, eben damit ein Verlassen der ewigen Lebensquelle (Ps. 36, 10; Jer. 2, 13) und Verlustiggehen der Güter, die dem Geschöpf aus seinem Zusammenhang mit Gott kommen, Verderben, Übel und Tod bringend, nichtig in sich selbst und zu Nichtigkeit führend; weil zum Gegenteil von dem führend, was der Mensch erreichen will, Thorheit, und weil in sich selbst von Anfang an den innern Widerspruch tragend, Lüge, und immer begleitet von dem Gefühle, die Ordnung verletzt und den lebengebenden Schöpfer sich zum Feinde gemacht zu haben, von Schuldgefühl (am genauesten ausser Gen. 3 in Ps. 51, 4—6). Und zwar bleibt sich dieses Wesen der Sünde durch die verschiedenen Offenbarungsstufen hindurch gleich. Wenn gleich auf ihnen der Inhalt des offenbaren Gotteswillens sich verschieden besondert in Geboten, der Zahl und Qualität nach verschieden, so ist doch die Sünde immer im Wesen dieselbe: Ungehorsam gegen Gott und innere Entzweiung mit ihm durch Auflösung der Unterordnung des Gehorsams, Selbständigseinwollen des Menschen gegenüber von Gott, falsche Autonomie.

Eben darum aber ist die Sünde immer etwas Geistiges, ein geistiger Akt, hat ihren Ursprung immer in dem höchsten Vermögen des Menschen, dem Missbrauch der Freiheit. An die Sinnlichkeit oder בָּשָׂר für sich als Prinzip der Sünde ist nicht zu denken. Im Geist, im Herzen, als dem Organ der höchsten geistigen Funktionen (§ 39, b) hat sie ihre Quelle Gen. 6, 5. 8, 21. Pr. 4, 23, Ps. 51, 12 (u. a. St. im nächsten §). Der Unglaube und Zweifel an Gottes Güte, die Selbstüberhebung und die widergöttliche Selbstsucht sind ihre innersten Triebkräfte. Wohl geht vom

sinnlich fleischlichen Trieb eine Reizung aus (Gen. 3, 6), aber sie ist an sich noch nicht böse, und wird übermächtig und wirkt für die Entscheidung zur Sünde erst dann, wenn der sündige Gedanke im Geiste und Willen gehegt wird; der Mensch kann und soll diesen Reiz niederkämpfen Hi. 31, 1. 7; Gen. 4, 7; die Freiheit dazu ist in jedem Menschen vorausgesetzt z. B. Dt. 30, 11—19. Es ist schon eine hohe und höchste Stufe der Verderbtheit und Sündhaftigkeit, wenn der Mensch durch fortgehendes Sündigen dem Fleisch eine solche Übermacht verschafft hat (s. u.).

§ 43. Von der Allgemeinheit der Sünde und dem angebornen sündigen Hang.

Unter der Zucht des heiligen Gottes und seines Gesetzes, welches dem Leben der Sünde in der Menschheit entgegenwirken sollte, sind von der Macht der Sünde die tiefsten und allseitigsten Erfahrungen gemacht worden, und wie der prophetische Erzähler des Pent. sich dadurch veranlasst gesehen hat, dieselbe bis auf ihre ersten Ursprünge zurückzuverfolgen und ihr Wachstum nachzuweisen (§ 41), so ist auch das ganze übrige A. T. zunächst voll

a) von der Anerkennung der Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen. Schon die allgemeine Herrschaft des Todes und der unzähligen Strafübel, unter welchen die Menschheit leidet, muss durch Rückschluss die Anerkennung dieses Satzes erzwingen Ps. 90,7—12. Im Volk Israel selbst, trotz aller Gegenmittel, bricht die sündige Verkehrtheit zu allen Zeiten und in immer neuen Formen hervor, wie viel mehr in der sich selbst überlassenen Völkerwelt, wo solche energische Gegenanstalten fehlen. Salomo sagt 1. Reg. 8, 46: es ist kein Mensch, der nicht sündigte, und der Spruchlehrer lehrt Pr. 20, 9: wer kann sagen: ich reinigte mein Herz, bin rein geworden von meiner Sünde? Jes. 6, 5 fühlt sich vor der heiligen Majestät Gottes als den Mann unreiner Lippen und Glied eines unreinen Volkes. Im B. Hiob schliessen die Freunde immer: selbst Engel, selbst Himmel und Gestirne sind nicht rein vor Gottes Auge, wie viel weniger der sterbliche Mensch, der ein Haus von Lehm bewohnt, der Abscheuliche, der Sünde trinkt wie Wasser Hi. 4, 17—21. 15, 14—16. 25, 4—6, und sagt Hiob selbst 14, 4: wie sollte ein Reiner von einem Unreinen kommen? auch nicht einer. Der Psalmist betet 143, 2: geh nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn nicht ist sein Leben vor

dir gerecht, und 130, 3: wenn Gott Sünden bewahrte, wer könnte bestehen? und Koh. 7, 10 sagt: denn kein Mensch ist gerecht auf Erden, der Gutes thäte und nicht sündigte. Als sündlos wird keiner hingestellt, auch die Heroen der Heilsgeschichte nicht. Wenn Henoch und Noah (Gen. 6, 9) beim gesetzlichen Erzähler als vollkommen Gerechte dargestellt sind, so gehören diese eben in das erste Weltalter, aber selbst Mose zeichnet er nicht als vollkommen Num. 20, 10—12. Der prophetische Erzähler aber, der in diesen Dingen schärfer urteilt, sagt von Noah nur, dass er Gnade fand vor Gott Gen. 6, 8. Auch ein Abraham ist nicht fehlerlos. Auch die Psalmisten, die sich Gerechte nennen können, flehen um Vergebung. Auch Hiob, obwohl nach göttlichem Urteil ein rechtschaffener, tadelloser Mann, erkennt an, dass keiner vor Gott gerecht (9, 2. 14, 4) und spricht von seiner Jugendsünde (13, 26). Und wie es in der Heidenwelt aussieht, malt Ps. 14, 1—3.

In wie weit nun diese Allgemeinheit der Sünde nicht bloss vorausgesetzt und behauptet, sondern erklärt und begründet wird, wird sie insgemein allerdings nicht erklärt aus dem Fall des ersten Menschen (vgl. schon § 41), sondern aus der Natur des Menschen als eines irdischen, staubgebornen, schwachen, hinfälligen und gebrechlichen Wesens, zunächst Hi. 4, 17. 19—21. Nicht als ob die fleischliche Natur selbst das Subject des Sündigens wäre, wohl aber insofern, als bei der Schwachheit des ganzen geistleiblichen Organismus des Menschen das Nichtirren, das Widerstehen des Geistes gegen die Sünde, nicht in jedem einzelnen Fall, aber ein ganzes Leben hindurch, für eine Unmöglichkeit erklärt wird. Damit stimmt Hi. 5, 6. 7: der Mensch wird zu Ungemach geboren und 14, 1—4, wo Hiob daraus, dass der Mensch seiner Natur nach so schwach und hinfällig ist, also, dass kein Reiner unter ihnen, folgert, dass Gott den Menschen für seine Sünde nicht quälen sollte, und Ps. 78, 38. 39, wo die göttliche Begnadigung des Sünders darauf gegründet wird, dass Gott bedenkt, dass wir Fleisch und vergänglich sind, oder 103, 10—14, wo die sündenvergebende Gnade und Barmherzigkeit Gottes daraus abgeleitet wird, dass er unser Gebilde kennt, eingedenk ist, dass wir Staub sind; die Sünden also darum verzeihbar, weil der Mensch von Natur so schwach ist. Es wird also insgemein auf die Natur des Menschen, wie sie erfahrungsmässig vorliegt, zurückgegriffen, nirgends aber darauf eingegangen, ob sie immer so gewesen oder nicht.

b) Allein nicht bloss, dass alle Menschen Sünder sind, zumal mit der Reinheit und Heiligkeit Gottes gemessen, ist die schliessliche Lehre des A. T., sondern es hat auch die einzelnen Thatsünden auf einen die ganze Person durchherrschenden Hang zum Bösen zurückgeführt. Aus dem Herzen kommen wie die guten so die bösen Thaten; dort nehmen die guten wie die bösen Regungen ihren Anfang, und auch im Herzen kann man verkehrt und böse sein, selbst ohne äussere That oder Rede. Schon das zehnte Gebot geht gegenüber von den Thatsünden auf das Gelüsten zurück. Darum sagt der Weisheitslehrer Pr. 4, 23: mehr als jeglichen Gegenstand sorgsamer Bewahrung hüte dein Herz, denn aus ihm sind die Ausgänge des Lebens. Darum ist so oft vom reinen Herzen die Rede (Ps. 15, 2. 24, 4. 73, 1. 15) oder von denen, die in ihren Herzen rechtschaffen sind (Ps. 125, 4), und prüft Gott Herzen und Gedanken der Menschen, ob sie gut sind (Ps. 11, 5. 6. 17, 3. 94, 11. 1. Sam. 16, 7); und bitten die Frommen, ihre Herzen und Gedanken zu prüfen und zu sehen, ob hier noch Sünde an ihnen sei Ps. 139, 23. 24, oder um ein reines, neues Herz Ps. 51, 12 und einen festen Geist 51, 12. 57, 8. 78, 37. 108, 1. 112, 7; und gibt Gott dem, mit dem es besser werden soll, ein andres Herz 1. Sam. 10, 9. Dieses Herz ist beim Bösen voll böser Gedanken Ps. 73, 7; Koh. 8, 11; und Jer. fasst alle Erfahrungen, die er von des Menschen sündigem Wesen gemacht hat, zusammen in dem Spruch 17, 9 „arglistig ist das Herz, mehr als alles, und krank ist's, wer erkennt es?"; so wird denn von den Propheten die Beschneidung des Herzens verlangt Dt. 10, 16. 30, 6; Lev. 26, 41; Jer. 4, 4. 9, 25 (Dt. 5, 29: o dass sie ein solches Herz hätten mich zu fürchten!) und will Gott einst dem neuen Volk, dass es besser mit ihm werde, ein neues Herz geben (Ez. 11, 19. 18, 31. 36, 26). Und weil in diesem Herzen verkehrte Richtung herrscht, so bleibt nur der vor Sünde bewahrt, den Gott oder sein Geist davor bewahrt Ps. 19, 14. 143, 10.

Diese Verkehrtheit des Herzens nimmt freilich im Lauf des Menschenlebens, wenn ihr nicht entgegen gewirkt wird, zu, aber überhaupt vorhanden ist sie doch schon in der Jugend des einzelnen Menschen, ja von seinen Anfängen an. Das wird teils lehrhaft, teils als Gefühl und Bekenntnis ausgesprochen, aber nicht oft. Ps. 58, 4 sagt von den Bösen: entfremdet sind die Frevler von Mutterleibe an, verirrt vom Schoosse an, die Lügen

reden (wo man übrigens nach Hi. 31, 18 „von Mutterleibe an“ noch als hyperbolischen Ausdruck nehmen könnte). Aber der prophetische Erzähler des Pent. erklärt vom Menschen überhaupt, nicht bloss dem vorsintflutlichen, sondern auch dem späteren (Gen. 6, 5. 8, 21), dass das ganze Gebilde (Gedanken- und Willenssystem) seines Herzens böse sei von seiner Jugend auf, weshalb Gott statt strenges Recht Gnade und Langmut ihm entgegenbringen will. Und der Dichter von Ps. 51, ein gefallener Frommer, begründet seine Behauptung, dass er eine gründliche Entsündigung nötig habe und seine Bitte, dass Gott ihn entsündigen möge V. 7 mit dem Satz: siehe in Verkehrtheit (עָוֹן) bin ich geboren, und in Sünde hat meine Mutter mich empfangen, d. h. nicht: ich bin durch einen sündigen Akt oder durch sündige Eltern gezeugt, sondern von meiner Geburt, ja von meiner Empfängnis an haftet mir Verkehrtheit und Sünde als Zustand an.

In diesen Aussprüchen (aus der prophetischen Zeit) ist also von einem über die nachweisbare Erfahrung des Menschen hinausliegenden, bis in seine Kindheit, ja bis in die Anfänge seines Daseins zurückliegendem Hang zum Bösen, der verkehrten Richtung seines Herzens, die Rede (so wie auch in der Menschheit als Gattung die Sünde über alle geschichtliche Erfahrung zurück bis in die Anfänge des Geschlechts reicht § 41). Dass er durch Forterbung vermittelt ist, wird freilich nicht ausdrücklich gesagt, aber es lässt sich erschliessen; er ist mit der Abstammung von Menschen gegeben: Hi. 15, 14 יְלוּד אִשָּׁה, und 14, 4 heisst es ausdrücklich: vom Unreinen kann kein Reiner kommen, wie das N. T. sagt: was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch (Joh. 3, 6). Also der Hang zum Bösen ist dem Menschen der Erfahrung angeboren, und darum sündigen alle. Dass dieser Hang an sich schon schuldbegründend sei, dem Einzelnen als persönliche Schuld imputiert werde, lesen wir nirgends, im Gegenteil erscheint derselbe in Gen., Hiob und Psalmen als Grund der Gnade Gottes, der leichteren Verzeihbarkeit der Sünden bei Gott. Der Hang selbst als angeborner kann in nichts anderem bestehen, als darin, dass der sinnlich animale Trieb mit seiner Selbstsucht nicht mehr dem Geist willig unterthan ist, sondern schon eine Übermacht über den Geist gewonnen hat; im Herzen (dem Willens- und Gedankensystem) haben die niederen selbstischen (gottwidrigen) Triebe schon Wurzel gefasst, ehe und ohne dass er es weiss.

Die theologische Schwierigkeit, dass der einzelne Mensch, obwohl Geschöpf Gottes, doch von den Anfängen seines Daseins an die verkehrte Richtung an sich hat, wird in allen diesen Stellen nicht weiter beachtet oder gelöst. Sie löst sich nur durch den Begriff der Entartung des Geschlechts als Ganzen, von welchem der Einzelne ein Glied ist, und an dessen erfahrungsmässiger Bestimmtheit er teilnimmt, sofern die unreinen Einflüsse, unter denen er entsteht und allmählich sein bewusstes Geistesleben gewinnt, ohne sein Wissen und Wollen auf ihn einwirken, ihn anstecken und verderben. Nur um so notwendiger tritt dann aber die Forderung hervor, diese Entartung des Geschlechts als Ganzen zu erklären und mit dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes in Einklang zu bringen. Und so wird man zu der Lehre zurückgeführt, die der prophetische Erzähler des Pent. aufgestellt hat, und von der wir § 41 ausgegangen sind, von einem Urstand und Fall des ersten Menschen, welcher von einer unverdorbenen Natur aus der Sünde Eingang gebend damit gethan hat, was für das ganze Geschlecht verhängnisvoll wurde.

§ 44. Von den Graden der Sünde; von der Schuld und Strafe der Sünde.

a) Obgleich kein Mensch rein von Sünde ist und die Menschen von ihren Anfängen an der verkehrten Richtung ihres Herzens verfallen sind, so werden doch verschiedene *Grade der Sündhaftigkeit* als auch verschiedene *Grade von Verschuldung* begründend, und auch unter den *einzelnen* Sünden selbst wieder Verschiedenheit an Grösse und Schwere anerkannt. Was zunächst das Letztere betrifft, die Verschiedenheit der einzelnen Sünden an Grösse und Schwere, so werden dieselben zwar nicht nach dem Unterschied des *Objects* (ob ein Heiligtum Gottes oder der Nächste, ob ein höheres oder niederes Gut des Nächsten), auch nicht nach dem Organ (Hand, Mund, Herz; im Gegenteil s. z. B. Ps. 15) abgestuft, wohl aber nach der grösseren Absichtlichkeit oder Unabsichtlichkeit. Von den „Jugendsünden“ als einer leichteren und verzeihbareren Art der Sünden ist die Rede Ps. 25, 7 und Hi. 13, 26, weil der Mensch in der Jugend ein פֶּתִי, unerfahrener, leichter verführbarer ist, d. h. an Verstand, Überlegung und Erfahrung noch weniger gereift, an Geist oder sittlicher Kraft noch nicht fest, und bei dem Feuer der Jugend den

verführerischen Reizen des Lebens noch viel stärker preisgegeben, ebendarum aber auch weniger böswillige Absicht beim Sündigen hegt. Es wird weiter gesprochen von נִסְתָּרוֹת verborgenen Ps. 19, 13 und עֲלֻמִים geheimen Sünden Ps. 90, 8, dem Zusammenhang gemäss nicht solchen, die der Mensch absichtlich vor andern verbergen will, sondern solchen, die wie der fremden so auch der eigenen Beobachtung sich entziehen und nur dem Herzenskündiger bekannt, weil sie mehr ins Gebiet der Gedanken als der Worte und That oder ins Gebiet der Unterlassungen, Säumnisse, Trägheiten fallen; auch sie fühlt der wirklich gottesfürchtige Mensch als Schuld, für die er Vergebung haben muss, aber auch sie gelten nach dem Zusammenhang jener Stellen für leichter. Ganz gewöhnlich ist die Unterscheidung des blossen Irrtums, der unabsichtlichen, Übereilungs- oder Schwachheitssünde שְׁגִיאָה Ps. 19, 13 oder חָטָא בִשְׁגָגָה z. B. Lev. 4 u. 5; Num. 15, 22—31, die eben als solche auch sühnbar, versöhnungsfähig ist, von der בְּיָד רָמָה „mit erhobener Hand“, absichtlich, frech gegen besseres Wissen und Gewissen verübten, welche nur durch Strafe, ja durch Ausrottung getilgt werden kann. — Das andre Extrem auf dieser Stufenleiter der Sünden bildet es, wenn man der erkannten Wahrheit und Pflicht absichtlich sich widersetzt, trotz klarer Vorschriften, trotz der schon gemachten eigenen Lebenserfahrung, trotz ausdrücklicher Abmahnung und Warnung das Böse thut, also halsstarrig, widerspenstig ist (מָרָה, סָרַר), die göttliche Wahrheit absichtlich und schnöde zurückweist (Jes. 30, 10—12; Zach. 7, 11—13), oder gar verhöhnt und verspottet (z. B. Am. 5, 18; Jes. 5, 19; Jer. 17, 15), oder frech die ganze göttliche Weltordnung und Gottes Wirken ableugnet (Hi. 21, 14. 15. 22, 17; Ps. 10, 4. 11. 73, 11. 14, 1 u. s. w.), Gott und seinen Willen nicht mehr erkennen will Jer. 9, 5, fluchend, lästernd, trotzend die göttliche Majestät selbst antastet (z. B. die es aufgegeben haben, gut zu handeln, denen es schmeichelt, Böses thun zu können Ps. 36, 4. 3; Hi. 15, 25—28), die Gottesfurcht selbst aufhebt (Hi. 15, 4), also eben das Thun der לֵצִים und זֵדִים, der כְּסִילִים und נְבָלִים, der רְשָׁעִים in emphatischem Sinn (z. B. Prov. 1, 22. 9, 7. 8; Ps. 1, 1. 2). Wo offene freche Missachtung gegen die offenkundige Mahnung vorliegt, redet auch das A. T. schon von einer Todsünde, einer Sünde, die nicht vergeben wird Jes. 22, 13. 14. Wie sehr es aber bei der Zurechnung und Strafbarkeit der Sünde immer darauf ankommt,

wie weit der Sündigende die entgegenstehende göttliche Wahrheit und Pflicht erkannt hat oder nicht, das sieht man aus Stellen wie Hos. 4, 14; Jer. 5, 4., wo die (freilich zuletzt von andern verschuldete) Unkenntnis des Weges Gottes als Milderungsgrund oder auch als Grund, dass Gott nicht strafen kann, hingestellt ist. Dies über die Schwere und Leichtigkeit der einzelnen Sünden.

Was aber die Stufen der Sündhaftigkeit oder der Verunreinigung des Menschen durch die Sündenmacht betrifft, so macht das A. T. noch weit häufiger als auf die Allgemeinheit der Sünde aufmerksam auf die ungeheuren Unterschiede unter den Menschen in Bezug auf den Grad der Infektion durch die Sünde, von der höchsten Höhe eines dem Menschen möglichen Lebens in und mit Gott bis zur gänzlichen Verworfenheit und völligen Vernichtung des Gottesgeistes im Menschen. Da jeder Mensch von Natur trotz des sündlichen Hanges vermöge seines gottebenbildlichen und gottverwandten Geistes die Möglichkeit und die Freiheit des Kampfes gegen die Sünde hat (Gen. 3, 15. 4, 7), zumal innerhalb des Volkes Gottes durch Gebrauch der ihm hier gereichten Hilfsmittel, so bewirkt es den Hauptunterschied unter den Menschen, ob ein Mensch gegen seinen sündlichen Trieb kämpft und den Gottesgeist in sich wach erhält, oder ob er den Kampf aufgegeben hat und zum Dienst des Fleisches herabgesunken ist, nur in der Zeitlichkeit, der Welt, seine Befriedigung sucht Ps. 17, 14; vgl. 73, 27 die von Gott ferne sind. Darnach zerfallen alle Menschen in zwei Klassen, die חַטָּאִים oder רְשָׁעִים im engeren Sinn, und die צַדִּיקִים oder יִרְאֵי יי׳, die nach Gerechtigkeit und Heiligkeit Strebenden, Kämpfenden, Glaubenden.

Obenan in der Klasse der Gerechten stehen die Heroen des göttlichen Lebens in der sündigen Menschheit, deren die Heilsgeschichte viele namhaft macht, und von deren Kampf gegen die Sünde z. B. im B. Hiob, namentlich in C. 31, ein Musterbild gezeichnet ist. Aber auch sie zeigen wieder sehr mannigfaltige Abstufungen; namentlich ist bei dem einen das göttliche Leben von Jugend auf gleichmässig fortschreitend, bei andern müssen erst durch ausserordentliche Führungen früh entwickelte, verderbte Grundrichtungen des Herzens niedergekämpft (z. B. Jacob, Joseph), oder das bessere Leben aus groben Rückfällen wieder herausgerissen werden (z. B. Dav.). Und so auch bei den kleineren Gliedern dieser Klasse, deren in den h. Büchern, namentlich den

Psalmen, viele uns entgegentreten, macht es immer einen Unterschied aus, ob dieses göttliche Leben in ihnen kräftiger, gleichmässiger und länger dauernd, ob schwankender und unsicherer ist. Immer aber gehören sie nur dann zu dieser Klasse, wenn die Gottesfurcht, das Streben nach Gerechtigkeit, die Scheu vor der Sünde, das Meiden des Bösen in ihnen lebendig ist (z. B. Jes. 51, 1. 7) und den Grad von Stärke und Kräftigkeit hat, dass sie den Kampf gegen die Sünde, auch trotz der Niederlagen im Einzelnen, fortsetzen und jede einzelne Verschuldung durch Erwerbung der göttlichen Gnade wieder wegzuschaffen suchen. Und obwohl an der allgemeinen Sünde teilnehmend und den gröberen und feineren Ausbrüchen derselben in mannigfaltiger Art verfallend, können sie doch wegen dieser guten Grundrichtung ihres inneren Lebens Gerechte heissen.

Ihnen entgegen steht die Klasse der Sünder. Der Stand des Sünders ist, wo gegen das Böse nicht mehr gekämpft, sondern demselben die Herrschaft eingeräumt ist. Besonders die Spruchlehrer zeichnen viel diesen Stand. Das Böse wird dem Menschen nach und nach lieb z. B. Prov. 13, 19. 15, 21 (Thorheit ist dem Sinnlosen Freude); 21, 15 (dem Gerechten ist Rechtthun Freude, dem Übelthäter ein Schrecken); Ps. 52, 5; Mi. 3, 2. 9; es wird recht eigentlich zur Fertigkeit Pr. 10, 23 (wie ein Scherz ist's dem Thoren, Schande zu üben), daher er immer auch sich an die Bösen hält, ihre Gemeinschaft sucht, sich von ihnen leiten lässt 12, 6. 17, 4; Ps. 1, 1, göttliche Züchtigung nicht mehr zu Herzen nimmt, sondern auf Gott zürnt, die Wahrheit verspottet 21, 24; Hos. 7, 14, die sittlichen Begriffe sophistisch verkehrt (aus süss bitter, aus gut böse, aus Licht Finsternis macht) Jes. 5, 20, den Gerechten verabscheut Pr. 29, 27, das Licht scheut und die Finsternis liebt Hi. 24, 13. 17, keine Reue mehr über irgend welche That empfindet Jer. 8, 6, weise ist Böses zu thun Jer. 4, 22, sich freut es ausführen zu können Pr. 2, 14. 4, 16; vgl. Ps. 36, 2 die Bösen lassen sich von פֶּשַׁע als ihrem Gott inspirieren; Frevler können keine Ruhe halten, sie werfen immer Schlamm und Unrat aus wie das aufgeregte Meer Jes. 57, 20; laufen frech und trotzig gegen Gott und seine Ordnung an Hi. 15, 25—29. Denn es ist hier kein Stillstand; Sünde wie das Gute, alles geistige Leben, hat nach Gottes Ordnung seine Folgerichtigkeit im Wachstum und Erstarken, und alle Lehre und Erziehung hat eben nach den

Prov. den Zweck, solch ein folgerichtiges Wachstum des Bösen im Menschen zu verhüten. Eine solche ungehemmte, folgerechte Entwicklung der Sünde ist unter den Völkern: die Heiden heissen darum auch in jüngeren Schriften geradezu häufig die רְשָׁעִים, שֹׁכְחֵי אֵל z. B. Ps. 9 u. 10; Ps. 14; Jes. 13, 11. 14, 5 u. s. w. Aber auch im erwählten Volk greift dieses Leben der Sünde zu Zeiten allgemeiner um sich; sei es schwächer, so dass es durch Mahnung und Züchtigung sich wieder zur Umkehr treiben lässt, und es eine Furcht Gottes darob ankommt, sei es stärker, bis zum äussersten und höchsten Grad, dem Zustand der Verstockung, namentlich in den letzten Zeiten der beiden sinkenden Reiche. Keine Furcht kommt sie mehr an Jer. 2, 19; sie machen kein Hehl mehr aus der Sünde wie Sodomiter Jes. 3, 9; Hos. 4, 14; sie kennen keine Scham mehr, ihr Gesicht ist ehern, die Stirn eisern Zeph. 3, 5; Jer. 3, 3. 6, 15. 8, 12; Ez. 3, 7—9; Jes. 48, 4; alle Bande der Zucht werden wissentlich abgeschüttelt Jer. 5, 5; es tritt ein ein Zustand der Verhärtung oder Verstockung; ein Zustand gänzlicher Erschlaffung und Abgestorbenheit der sittlichen Kraft, wo auch die Besserungsversuche nur noch scheinbar sind Hos. 6, 4; wo man nicht mehr kann, auch wenn man will Hos. 7, 16; oder der frechen Sicherheit Am. 6, 1; Jes. 32, 9. 11; Zeph. 1, 12; Ps. 123, 4, oder des verzweifelnden Leichtsinns Jes. 22, 12—14 (lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot). Das sind äusserste Enden des Sündenlebens.

b) Unzertrennlich von der Sünde ist das Schuldbewusstsein. Wie der Mensch durch seinen Geist (wir sagen jetzt durch sein Gewissen) unauflöslich an Gott gekettet ist, so kann er auch aus diesem Zusammenhang mit Gott durch Widerstand gegen ihn sich nicht losmachen, ohne dass das Gefühl dieser Entzweiung mit Gott sich durch Unlust, Unruhe, Unbefriedigtsein in ihm geltend machte. Massgebend ist dieser Zusammenhang des Schuldbewusstseins mit der Sünde nachgewiesen Gen. 3. 7—11 (§ 41). Nach der sündigen That schlägt einem das Herz 1 Sam. 24, 6; II, 24, 10, oder rupft ihn Hi. 27, 6 (יֶחֱרַף); der Mensch יֶאְשַׁם fühlt sich schuldig Hos. 5, 15. Zach. 11, 5. Wie es in den Gottesfürchtigen wirkt als ein inneres, Mark und Bein verzehrendes Feuer, ihn zum Gnadesuchen treibt, und ihm keine Ruhe lässt, bis er bekannt und Vergebung gefunden oder aber seine Strafe erlitten hat, ist am schönsten gezeichnet Ps. 32, und in einem geschichtlichen

Beispiel 2. Sam. 12, 13—22; wie es im Sünder wirkt als fortwährende Pein und Angst vor Gottes Strafen, ist gezeichnet Hi. 15, 21—24. Je feiner im Menschen die Gottesfurcht und das Streben nach Gerechtigkeit ausgebildet ist, desto mehr fühlt er sich für alle, auch die verborgenen und Jugendsünden (Ps. 25, 7. 19, 13), auch die feinsten Verletzungen der göttlichen Gebote (Hi. 31), verantwortlich und schuldig. Das Gesetz ging ja eben darauf aus, ein solches zartes Sündenbewusstsein im Volke zu pflegen und zu entwickeln Lev. 4 f. Und die Bussgebete der Psalmen zeigen in der That, wie fein dies Schuld- und Sündenbewusstsein unter der Zucht des Gesetzes entwickelt wurde. Umgekehrt aber gibt es eine Stufe der Entwicklung des Sündenlebens, wo Schuldgefühl, Scham und Reue abgestumpft und ertötet sind, dem Trotz und der Schamlosigkeit Platz gemacht haben (s. unter a). Aber wenn auch das Schuldgefühl abgestumpft ist, die Schuld bleibt.

Denn nicht bloss subjektives Schuldgefühl, sondern objektive Schuld ist mit der Entzweiung mit Gott in der Sünde unzertrennlich. Nach der ewigen Ordnung Gottes kann nichts Gottwidriges begangen werden, ohne dass die Folgen davon gegen den Urheber sich wenden, ohne dass der Gott, der bisher für ihn war, nun gegen ihn wäre, der gnädige zum zornigen würde. Schuld ist nichts als das durch die Sünde geschaffene Gott Widrige und also von ihm aufzuhebender Thatbestand. Schuld ist die Sünde selbst, sofern sie Gottes Zorn, ihre Aufhebung durch ihre Folgen fordert, und diese das Böse in seiner Nichtigkeit darstellenden Folgen, genannt Strafen, erfolgen so gewiss, als es eine ewige unverletzliche heilige Weltordnung Gottes gibt. Dieser enge Zusammenhang spricht sich in der für alle Dinge der Religion so fein ausgebildeten hebräischen Sprache dadurch aus, dass dieselben 3 Hauptnamen für die Sünde חֲטָּאת, עָוֹן und פֶּשַׁע zugleich die Schuld und unter Umständen auch die Strafe selbst (z. B. Thren. 4, 6; Jes. 5, 18; Zach. 14, 19; Ps. 38, 5. 40, 13) bezeichnen, wogegen das eigentliche Wort für Schuld אָשָׁם fast nur noch von einer bestimmten Art von Schuld im levitischen Sprachgebrauch gewöhnlich ist. Diese Schuld, genauer alles, was daraus kommt, ihre Folgen, wird als eine Last angeschaut, die der Urheber zu tragen oder aufzunehmen hat, daher נָשָׂא עָוֹן oder סָבַל seine Sünde tragen d. h. büssen Lev. 17, 16. 20, 17; Jes. 53, 11 u. s. w. Oder auch heisst es, dass die Sünden vor Gottes

Angesicht stehen (Ps. 90, 8. Hos. 7, 2 u. s.) d. h. eben die Folgen, die Strafen herausfordern; oder auch sie trennen wie eine Wand zwischen Gott und den Menschen, dass sein Angesicht ihnen verborgen wird z. B. Jes. 59, 2.

Wie nun aber die Sünde des Einzelnen immer im Zusammenhang steht mit der Sünde der Übrigen, so ist auch die Schuld und Verschuldung nicht immer eine persönliche Schuld des Einzelnen, sondern sozusagen eine Massenschuld einer oder mehrerer Generationen, oder eines Hauses, einer Familie, oder eines Volks, und der Einzelne muss mittragen an den Folgen der zerrütteten Ordnung dieser grössern Gemeinschaft. Das Gefühl davon geht durch die ganze Zeit des alten Volks, wie ja die Sache selbst auch eine nicht zu leugnende Thatsache ist. Inwiefern das der göttlichen Gerechtigkeit allerdings entspreche, und inwiefern doch die späteren Propheten es einschränken durch Betonung der persönlichen Verantwortlichkeit des Einzelnen, haben wir schon § 28 a besprochen.

Dass endlich die allgemein menschliche Sünde, die Verkehrtheit der Natur der Menschheit, keine persönliche Schuld des Einzelnen begründe, ist § 43, b bemerkt; von persönlicher Schuld kann nicht die Rede sein vor dem Erwachen des geistigen Lebens, des sittlichen Bewusstseins, nicht ehe der Mensch Gutes und Böses unterscheiden kann (Jes. 7, 15. 16), und nicht ehe er die anhaftende Verkehrtheit durch seine Willensentscheidung für das Böse innerlich als seine eigene That sich angeeignet hat. Aber dennoch muss er eben als Mensch mittragen an der auf der Menschheit als ganzer liegenden Schuld als einer Erbschuld, und kein Verständiger wird sich darüber beklagen. Namentlich im B. Hiob kommt das zur Sprache. Hiob, wie er an der allgemein menschlichen Sünde teilzuhaben nirgends leugnet, sondern offen eingesteht, weigert sich nicht, die darauf ruhende Erbschuld und das Erbübel zu tragen; nur beansprucht er, dass diese allgemein menschlichen Leiden und Strafen ihm nicht durch persönlich ausgesuchte Strafen gesteigert werden, da er keine persönlichen Schulden sich zugezogen habe, und meint vielmehr, dass Gott dem Menschen, der unter der unfreiwillig überkommenen Schuld und Strafe schon genug zu leiden habe, um so eher einzelne Sünden mild beurteilen und verzeihend nachsehen müsse, z. B. Hi. 14, 1—6. 7, 17—21, und kommt damit auf den schon oben erörterten Ge-

danken von Gen. 8, 21 hinaus, dass gerade in Anbetracht des bösens Gebildes des menschlichen Herzens Gott Gnade und Langmut gegen ihn üben wolle.

c) Die Strafen. Ist Gott der Lebendige und die Quelle des Lebens, und ist die Sünde die freiwillige Abkehr von Gott und Entzweiung mit Gott, so ist die notwendige Folge dieser Abkehr für das Geschöpf die Lebensminderung und Lebenshemmung, der Tod. Nach der tiefsinnigen Sprache des A. T. ist in Tod und Sterben alles zusammengefasst, was nach der ewigen Ordnung Gottes die notwendige Folge der Sünde ist Gen. 2, 17; wie im Leben alle Güter, so im Tod alle Übel. Leben und Tod legt Mose dem Volk im Gesetze vor Lev. 18, 5; Dt. 30, 15—20; Jer. 21, 8. Wer die Weisheit findet, hat Leben und Alles, wer sie hasst, der liebt den Tod Prov. 8, 35. 36. 21, 16. Der Thorheit Wege führen zu Tod und Unterwelt 2, 18. 5, 5. 7, 26. 27. 9, 18.

Gemeint ist damit eben das ganze Heer der Übel bis zum schliesslichen Tod. Der Mensch will freilich durch die Sünde immer ein eingebildetes Gut erreichen, erreicht es wohl auch und hat zunächst seine Befriedigung Pr. 13, 19, aber der Ausgang ist Todeswege 14, 12; seine Sünde schmeckt ihm anfangs süss, aber sie verwandelt sich in Gift in seinem Innern, das ihn tötet Hi. 20, 12—16; er hat auf Eitles sich verlassen, Eitles wird sein Eintausch sein, er täuscht sich 15, 31; mit Unheil schwanger gehen und Nichtiges gebären und der schwangere Leib des Sünders gebiert Trug 15, 35; Wind säen und Sturm ernten Hos. 8, 7; Hi. 4, 8. — Die Folgen der Sünde sind notwendige Folgen; sie sind in der ewigen Ordnung Gottes begründet; der Sünder will diese Ordnung aufheben, aber sie geht ihren ruhigen Gang weiter und in ihrem Gang kehrt sie sich gegen den störend in sie Eingreifenden. Oder wie es auch heisst: Gott überlässt den Sünder in die Hand seiner Schuld und diese wirkt wie von selbst das Weitere Hi. 8, 4. Das ist zuletzt der Begriff der göttlichen Strafe. Sie ist nichts willkürlich Auferlegtes, sondern es ist in der unabänderlichen Weltordnung wie eine Naturnotwendigkeit begründet, dass das Böse sich selbst vernichten muss und dieser Selbstvernichtungsprozess nur gehemmt werden kann durch Zurückwendung des Sünders von der Sünde. Und die angeführten Stellen beweisen eben, dass diese Betrachtung dem A. T. nicht fremd ist. Da aber diese Weltordnung nicht eine unpersönlich wirkende ist,

sondern in Gott und seinem Willen ruht, von ihm mit Bewusstsein und Freiheit gehandhabt wird, so tritt freilich jene Betrachtung der Folgen der Sünde als notwendiger zurück hinter der Betrachtung derselben als positiv durch einen besondern Willensakt Gottes aufgelegter und immer wieder verhängter Strafen. Aber die eine Betrachtung hebt die andre nicht auf; sie sind zuletzt identisch; wie ja die Strafe auch so ausgedrückt wird: Gott lässt es den Menschen treffen nach seinem Weg Hi. 34, 11.

Freilich sind nun diese Strafen, die Übel des Lebens samt dem schliesslichen Ende, in gewissem Betracht mit der Natur des Menschen als irdischen sinnlich endlichen Einzelwesens von selbst gegeben, unzertrennlich mit ihr verbunden. Dass, was vom Staub genommen ist, zu Staub wird Gen. 3, 19; dass, wie alles, auch das Grösste und Festeste in der sichtbaren Welt, sich allmählich auflöst, so auch des Menschen Kraft sich aufzehrt Hi. 14, 17 ff. 6, 12; dass der Weg alles Fleisches (zu vergehen und in sein Nichts zurückzusinken) auch den Menschen trifft, 1. Reg. 2, 2; Jes. 40, 6 f., ist etwas so Selbstverständliches, dass es niemand anders erwartet; der gesetzliche Erzähler setzt es Gen. 5 ohne weiteres als Naturlauf voraus, und selbst der prophetische Erzähler Gen. 3 sagt nicht, dass der Mensch durch die Schöpfung oder von Natur unsterblich sei (s. § 41). Wie kann also, muss man fragen, dieser Tod samt allem, was ihm vorausgeht an Beschwerden, Abnahme der Kraft, Krankheit und Bedrängnis durch die Naturkräfte, Strafe der Sünde sein Num. 16, 29; Gen. 3; Ps. 90? Darauf gibt es nur eine Antwort, die Gen. 2 f. gibt: Es ist das Gefühl der Entzweiung mit Gott, der Schuld, das diesen natürlich gewordenen Vorgängen ihren Charakter als Strafe aufprägt; wie alles übrige Fleisch zu vergehen, widerspricht der Idee des Menschen, welcher göttlichen Wesens ist; darum wird er der rauhen Erde entnommen in den Gottesgarten gesetzt, wo ihm mit allen andern göttlichen Gütern auch das Gut des Lebens zugänglich war (§ 40, a). Nur weil er durch die Sünde mit Gott sich entzweite, ist er auf die Erde zurückversetzt und damit dem Loos des Irdischen zurückgegeben; was ursprünglich seiner Idee nach nur die anerschaffene Grundlage für eine höhere seinem Wesen entsprechende Daseinsstufe sein sollte, darin blieb er in Folge der Sünde stecken und dieses Teilen des Looses alles Fleisches ist nun für ihn Strafe seiner Sünde.

§ 45. Von dem Zustand nach dem Tod und dem Fehlen eines ausgebildeten Unsterblichkeitsglaubens. [1])

a) Dass der Unsterblichkeitsglaube im ethischen Sinn als ein auf ethischen und religiösen Prinzipien ruhender Glaube an künftige Seligkeit und Verdammnis im ursprünglichen Mosaismus fehle und die Vorstellungen des älteren Volks Israels sich über diejenigen andrer alter Völker, blosse Volksvorstellungen, die nur einen allgemein religiösen Hintergrund haben, nicht erheben, hat man längst eingesehen, seitdem man schärfer exegetisch zu Werk gegangen ist, und A. und N. T. genauer zu unterscheiden gelernt hat. Die Ältern haben diesen Glauben im A. T. vielfach unbedingt vorausgesetzt und auch gefunden, da ja sehr viele Aussagen im A. T. vorkommen, die man wirklich in dieser Richtung deuten kann, wenn man alles hineinlegt, was nach dem Wortlaut darin liegen kann. Andre (wie die Marcioniten, Manichäer, Sozinianer, Deisten, noch Kant) sprachen ihn dem ganzen A. T., also nicht bloss dem Mosaismus, ab. Und wieder andre, wie Origenes und die Alexandriner, dann Augustin, in unserm Jahrhundert von Meyer, Stier, Hengstenberg (Beiträge III. 574 ff.), ebenso die Rationalisten meinten, wenigstens Mose und die grossen Offenbarungsmänner des A. T. müssen diesen Glauben gehabt und gekannt haben, haben ihn aber dem grossen Haufen vorenthalten, weil dieser nicht reif dazu gewesen sei, haben höchstens hie und da einen bedeutsamen Wink darüber gegeben. Ja man wollte sogar (z. B. v. Cölln S. 204, Hengst. a. a. O. 577) einen absichtlichen

---

1) Was in diesem und den folgenden §§ besprochen wird, ist einer der am häufigsten in Monographieen behandelten Gegenstände; aus neuerer Zeit: Saalschütz in Ilgens Ztschr. f. hist. Theol. N. F. Thl. I. H. 3. H. Aug. Hahn de spe immortalitatis sub. Vet. Test. Berl. 1845; G. F. Öhler V. Test. sententia de rebus post mortem futuris Stuttg. 1846; Böttcher de inferis Dresd. 1846; Fr. Beck in Baurs theol. Jahrbb. 1851; Herm. Schultz Voraussetz. d. christl. Lehre v. d. Unsterbl. 1861; — wieder auf den unwissenschaftl. Standpunkt zurücksinkend Klostermann, die Hoffn. künft. Erlös. a. d. Todeszust. 1868. Ferner: Stade die ATl. Vorstell. vom Zust. nach d. Tode 1877 (Rede); Edouard Montet les origines de la croyance à la vie future chez les Juifs. Par. 1884 (will nachweisen, dass der Auferstehungsglaube erst aus d. pers. Rel., d. Unsterblichkeitsglaube aus dem Alexandrinismus hereingekommen sei); A. Jeremias die babyl. assyr. Vorstell. v. Zust. nach d. Tod 1887 (Götter der Unterwelt sind Allatu u. ihr Gemahl Nergal S. 66 f.); Schwally das Leben nach dem Tod 1892.

Gegensatz gegen das ägyptische Religionswesen und eine besondre Weisheit des Mose darin finden, dass er aus Abscheu gegen die ägyptische Totenreligion, den Dienst der Toten und den Aberglauben mit den Toten, und damit derlei nicht auch in seinem Volk sich einniste, lieber über dieses ganze Gebiet geschwiegen und seinem Volk gar nichts mitgeteilt habe. Dagegen muss man dann freilich sagen, dass Mose diesen Zweck viel besser als durch Stillschweigen hätte erreichen können durch Mitteilung reinerer und besserer Begriffe über diesen Gegenstand, wenn er wirklich solche hatte. Allein die ganze Voraussetzung, dass Mose u. a. über diesen Gegenstand schon klare und sichere Erkenntnisse gehabt haben müssen, beruht auf Einbildung oder vielmehr auf einem falschen Begriff der Offenbarung, als wäre diese eine Enthüllung fertiger Dogmen, und auf Verkennung der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung.

Die ganze mosaische Gesetzesreligion und -anstalt steht mit ihren Abzweckungen, Motiven und Mitteln durchaus im Diesseits, in diesem Leben; den Glauben an eine diesseitige Vergeltung will sie einprägen und anerziehen, und schon dies kostete Mose und seinen Nachfolgern Mühe genug. Ohne dass aber der Glaube an eine diesseitige Vergeltung wirklich Wurzel gefasst hat, steht der Glaube an die jenseitige völlig in der Luft; dieser muss aus jenem erst hervorwachsen wie die Blüte und Frucht aus der Pflanze. Der Mosaismus ist also immerhin, wenn ihm dieser Unsterblichkeitsglaube fehlt, unvollkommen, aber eben nur so wie das Samenkorn unvollkommener ist, als die Pflanze, die daraus wächst; es ist nur eine relative Unvollkommenheit. In Wahrheit ist es geschichtlich ganz richtig und gar nicht anders denkbar, als dass Mose (der nicht ein Dogmenverkündiger, sondern ein Gemeindegründer war) seinen Bau nicht mit dem Dache begann, sondern mit dem Fundament, und das Dach zu bringen seinen Nachfolgern überliess. Ganz anders stände die Sache, wenn Mose in seinen Lehren und Einrichtungen die Fortdauer des Geistes geradezu geleugnet hätte, was nicht im mindesten der Fall ist. Nicht nur liess er die überlieferte Volksanschauung von den Dingen nach dem Tod, welche immerhin schon eine Art Fortleben nach dem Tod enthalten, unangetastet, sondern auch in den theologischen und anthropologischen Grundlehren des Mosaismus, wie wir sie nun kennen gelernt haben, lagen Prämissen genug, aus

welchen allmählich entwickeltere Erkenntnisse über diesen Punkt hervorkeimen konnten und hervorkeimten, und auf welche dann auch die spätere Schriftgelehrsamkeit sich berufen konnte, um zu beweisen, dass diese Erkenntnisse wenigstens prinzipiell schon im Mosaismus enthalten seien (cfr. Matth. 22, 31. 32). Nur entwickelten sich solche tieferen Erkenntnisse aus jenen Prinzipien heraus erst bei fortschreitender geschichtlicher Erfahrung, im Drang und unter den Widersprüchen des Lebens, wie aller geschichtliche Fortschritt der Offenbarung durch diese getragen wird, und immer erst als die rechte Zeit dazu und das Bedürfnis darnach vorhanden war. Und diese Art, wie sie geschichtlich hervorkeimte, enthält dann eben zugleich den besten Beweis für ihre innere Notwendigkeit und Wahrheit.

b) Ein völliges Ende des persönlichen Lebens mit dem Tode zu denken, ist schon für den Naturmenschen fast eine Unmöglichkeit. Sogar rohe oder nur halbgebildete Völker haben etwas wie Glauben an eine Fortdauer der Gestorbenen[1]), und bei den Kulturvölkern (Indern, Babyloniern, Assyrern, Persern, Ägyptern, klass. Völkern) des Altertums tritt er zum Teil schon sehr ausgebildet hervor. Es ist das dämmernde Bewusstsein von der Würde des Menschen, von seiner geistigen Natur, welches sich darin aussprach, und welches es unmöglich erscheinen liess, dass mit dem Tode des Leibes auch die Persönlichkeit soll vernichtet sein. Und so haben auch die Hebräer gewiss schon von ihrer ältesten Zeit an ziemlich ausgebildete Vorstellungen darüber. Wie die Ägypter von dem Amente, die Griechen und Römer von dem Hades oder Orcus, so sprechen auch sie von einem Ort, der als Totenreich alle Abgeschiedenen aufnimmt. Der Name dafür ist שְׁאוֹל, fem. u. masc., ein uraltes Wort mit unklar gewordener Etymologie, das man früher ganz verkehrt von שָׁאַל „fordern“ ableitete, als bedeutete es den Forderer[2]) und würde dieser so benannt, quod non desinat postulare et homines alios post alios ad se detrahere (Mich., mit Berufung auf Prov. 27, 20. 30, 16; Jes.

1) Der Animismus (aus dem jetzt unreife Religionsphilosophen die alte Gottesvorstellung ableiten wollen) ist nichts andres als der Glaube an eine Art Fortdauer der Abgeschiedenen.

2) Jeremias S. 62. 109 will wieder Ableitung von שָׁאַל „zur Entscheidung fordern“, weil angeblich ma-la-ak-ki = Entscheidungsort(?) ein Synonym davon sei!

5, 14; Hab. 2, 5, wo von der Unersättlichkeit des Todes und der Unterwelt die Rede ist). Das ist schon gramm. falsch, weil שְׁאֹל nur Fordern, Forderung nicht Forderer bedeuten könnte, aber auch darum, weil nach unverkennbaren Andeutungen eine örtliche Anschauung zur Ausbildung des Begriffes beitrug; vielmehr kommt 'שׁ von √שָׁאַל = späterem שָׁעַל hohl sein (Wechsel von א und ע, wie פִּתְאֹם und פֶּתַע) = Höhle, Hölle (wie Hitz. längst gezeigt hat; nicht von שָׁאַל = שׁוּל „schlaff, lose sein" Hupf.). Er ist immer gedacht als ein in den Tiefen der Erde befindlicher Ort, wohin man יָרַד; von der Sonne der Oberwelt nicht beschienen; wird darum dem Himmel (der Höhe) als äusserster Gegensatz gegenübergestellt (z. B. Hi. 11, 8; Am. 9, 2); daher עִמְקֵי שְׁאוֹל die Tiefen der Hölle Prov. 9, 18; oder auch תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ Ps. 63, 10. Als Versammlungsort für alles Lebende (מוֹעֵד לְכָל־חָי) Hi. 30, 23 war er sehr gross gedacht, als ein Land z. B. Hi. 10, 21. 22; Ps. 88, 13, dichterisch auch als ein wohlverschlossener Ort mit Toren und Riegeln Jes. 38, 10; Hi. 17, 16. 38, 17; schaurig finster Hi. 10, 21. 22 (vgl. צַלְמָוֶת und Jerem. S. 75 ff). Dichterisch wird er auch wohl personifiziert, wie ein Ungeheuer, das den Rachen aufsperrt Jes. 5, 14; Hab. 2, 5, unersättlich Pr. 27, 20. 30, 16, grausam (Cant. 8, 6), oder wie ein Jäger, welcher den Jagdstrick auswirft Ps. 18, 6. 116, 3; wird wohl auch אֲבַדּוֹן „Verderben und Ort des Verderbens" benannt Pr. 15, 11; Hi. 26, 6; Ps. 88, 12 (obgleich dieses an andern Stellen auch Synonym von קֶבֶר und מָוֶת ist). Aber dass der Hebräer mythologisch auch einen Herrscher oder König der Unterwelt gedacht hätte, kann wenigstens aus Ps. 18, 5; Hi. 18, 14 (wo König der Schrecken = Tod) nicht bewiesen werden; vielmehr Jahwe ists, dessen Macht und Wissen sich auch über den שְׁאוֹל erstreckt Am. 9, 2; Pr. 15, 11; Hi. 26, 5. 6; Ps. 139, 8. Wenn man aber schon behauptet hat, dass die Begriffe Scheol und Grab in einander überfliessen, und daraus geschlossen hat, dass unter Scheol nichts weiter als das Grab zu verstehen sei, so kann man zwar zugeben, dass die Vorstellung der Hölle sich zu allererst an der Grabeshöhle entwickelt hat, wie ja noch Jes. 14, 15 der Scheol ein grosser בּוֹר heisst; aber von diesem Zusammenhang ist er längst losgelöst; wenn er mit Grab oder Grube (קֶבֶר, שַׁחַת, בּוֹר) hie und da zusammengestellt ist, z. B. Jes. 14, 11, so geschieht dies nur so, wie man Seele und Leib zusammenstellt; und sonst erscheint er immer wohl vom Grab unterschieden. „Das graue

Haar mit Kummer in den Scheol hinabfahren machen“ Gen. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31 ist nicht = „es in das Grab bringen“, sondern den alten Mann in den Scheol bringen. Wenn in den prosaischen Büchern (Gen. 25, 8. 17. 49, 33; Num. 20, 24. 26. 27, 13. 31, 3; Jud. 2, 10; 2. Sam. 7, 12; 1. Reg. 1, 21) von hervorragenden Männern euphemistisch für Sterben gesagt wird: „versammelt werden zu seinen Vätern oder Stämmen“, so kann das nicht etwa auf die Gemeinschaftlichkeit des Erbbegräbnisses gehen (vgl. Mose und Aaron in Num.; bei Jakob Gen. 49, 33 wird es ausdrücklich unterschieden von dem 40 Tage später erfolgenden Begräbnis Gen. 50, 13), sondern kann sich nur auf einen Ort beziehen, wo die Familien beisammen sind.

Was nun weiter die Abgeschiedenen betrifft, die dort zu wohnen kommen, so heissen sie nicht Seelen (nur Hi. 14, 22 steht נַפְשׁוֹ = „seine Person“ von einem eben Sterbenden oder Gestorbenen, sonst nur etwa: „die Seele nicht dem Scheol überlassen“ Ps. 16, 10), noch weniger Geister, höchstens Ps. 146, 4 (sein Geist geht im Tode vom Menschen aus), sondern entweder מֵתִים z. B. Jes. 26, 14, oder gewöhnlich רְפָאִים,[1] ein Name, der natürlich mit den alten רְפָאִים, den Urbewohnern Palästinas, den Riesen, gar nichts zu thun hat (Mich.; Häv. S. 107, u. a.), sondern der abgeleitet ist vom Sing. רָפֶה (wie טְלָאִים von טָלֶה) schlaff, matt = die Matten, Müden (*εἴδωλα καμόντων* Hom.); vgl. Jes. 14, 10 (wo die Refaim den ankommenden bab. König begrüssen: auch du bist schwach geworden, חֻלֵּיתָ wie wir). Sie haben da nun zwar einiges Bewusstsein, wie z. B. eben Jes. 14 und wie auch die von Mose verpönte Sitte der Totenbeschwörerei, des Heraufcitierens der Toten beweist, doch wie es scheint, nur in einzelnen Momenten, oder eher nur ein halb träumendes, dämmerndes Bewusstsein. Nach Hi. 3, 13—19 ist da alle Sorge, Thätigkeit und Empfindung des Schmerzes und Leidens, das hier oben den Menschen quälte, zu Ende; nach Koh. 9, 5. 6 wissen sie nichts mehr (haben kein klares Bewusstsein; haben auch keinen Lohn; all ihr Lieben, Hassen und Eifern hat dort ein Ende; es ist dort keine Thätigkeit und kein Denken, keine Einsicht und keine Weisheit V. 10, keinerlei Teilnahme an dem, was oben vorgeht Hi. 14, 21. Es ist das Land des Vergessens, der Lethe, אֶרֶץ נְשִׁיָּה

1) Ebenso bei den Phönikern (Eschmunazars Sarkophag).

Ps. 88, 13; der Stille (דּוּמָה) Ps. 94, 17. 115, 17; es sind die Bewohner des חֶדֶל „des Aufhörens“ Jes. 38, 11. Das ist denn nun wohl dem hier im Leben Gequälten, Leidenden ein erwünschter Ort, weil er Ruhe hat von allen Leiden Hi. 3, aber für alle Lebensfrohen ist dieser finstere, traurig öde Ort und dieses Schattenleben nur ein Gegenstand des Schreckens. Und besonders klagen die frommen Israeliten darüber, dass man dort von Gott abgeschieden ist, Gott nicht mehr lobt, von seinen Wundern nicht mehr erzählt Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Jes. 38, 18, kaum dass sie seine grossen Machtwirkungen auf Erden schwach empfinden Hi. 26, 5. So ist denn dem Hebräer diese traurige Existenz so gut als gar nicht sein Hi. 3, 16 und hoffnungslos Hi. 17, 15. Darum klagt man über den Toten 2. Sam. 1, 17 ff. 19, 1 und findet keinerlei Trost in dem Gedanken an eine Wiedervereinigung mit den Geliebten in der Unterwelt 2. Sam. 12, 23.

In diesen Zustand des Schattenlebens kommen alle Menschen ohne Unterschied Ps. 89, 49; Hi. 3, 13—19; Koh. 6, 6. Hi. 30, 23 redet vom Versammlungsort für alles Lebende. Obwohl Leiden und Thätigkeit dort ein Ende hat, so erscheinen doch die Unterschiede des oberen Lebens insoweit fortgesetzt, dass die durch Abstammung und Volksgenossenschaft Zusammengehörigen dort wieder beisammen sind; vgl. die Wendung: „versammelt werden zu den Vätern“, und den Grabgesang Ez. 32, 17—32 (wo der Prophet die einzelnen Völker im Scheol beisammen vorführt); auch Jes. 14 spricht dafür, dass sie als noch einen Rest ihrer Eigentümlichkeit besitzend gedacht wurden, wie ja auch 1. Sam. 28 Samuel noch als der mit der Weissagungsgabe ausgerüstete Prophet erscheint.

Fragt man noch, in welchem Verhältnis diese Schatten zum menschlichen Körper und zum Geist stehend gedacht wurden, so ist zunächst so viel sicher, dass der Abgeschiedene zu dem Körper in keinem oder doch nicht in dem nahen Zusammenhang stehend vorgestellt wurde wie bei den Ägyptern, wornach er ohne Forterhaltung seines Körpers nicht existieren kann (opp. Gen. 3, 19), oder bei den Griechen (und wohl auch bei den Babyloniern? s. Jerem.), nach denen die Seele eines unbegrabenen Körpers nicht in den Hades aufgenommen wird (opp. Jes. 14, 15 ff. Ez. 32, 17 ff.); höchstens könnte man aus Hi. 14, 22 und Jes. 66, 24 schliessen, dass noch eine Art Zusammenhang bestand, bis der Körper verfallen

und verwest war. Wie aber nun dieser im Scheol vorgestellte Rest der Persönlichkeit sich zur Seele oder dem Geist des Menschen verhalte, darüber lässt sich keine klare Vorstellung ermitteln, da derselbe weder Seele noch Geist je genannt wird. Wenn es einmal Ps. 146, 4 heisst, dass im Tode der Geist des Menschen von ihm ausgehe, sich von seinem Staube scheide, so ist damit nicht gesagt, dass nun dieser Geist in den Scheol gehe; es kann auch im Sinn von Koh. 12, 7 oder aber im Sinne von Ps. 104, 29 verstanden werden: „der Geist kehrt im Tode zu dem zurück, der ihn gegeben", womit jedenfalls schon eine höhere Ansicht von diesen Dingen, als der gewöhnliche Scheolglaube sie enthält, ausgesprochen ist (s. später). Psychologische und metaphysische Genauigkeit darf man hier, in Volksvorstellungen, nicht suchen; die Hauptsache ist, dass nach allgemeinem Volksglauben auch wenn im Tode die Auflösung des Menschen in seine Elemente erfolgt, doch ein Schatten, ein Rest der Person bleibt und nicht verloren gehen kann, wenn auch unfähig, je wieder ins Leben zurückzukehren Hi. 7, 9. 14, 12; Ps. 49, 8. 9; Jes. 26, 14.

c) Die nun beschriebenen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod erhielten sich beim Volk fort während der ganzen Offenbarungszeit, übers Exil herüber noch in der nachkanonischen Zeit. Noch im B. Bar. 2, 17. 3, 10. 11 und Sir. 14, 16. 17, 27. 28 treten sie uns entgegen. Da von einer Ausgleichung, einem Ersatz nach dem Tode unter diesen Umständen keine Rede sein konnte, so fühlte man sich ganz auf das Diesseits angewiesen und machte eben darum an das diesseitige Leben den Anspruch, dass es wirklich ein des Namens Leben wertes Leben sei. Über das allgemeine Loos der Sünde und aller Menschen konnte man sich beruhigen, wenn man in diesem Leben die Güter des zeitlichen Daseins geniessen durfte, und das Gesetz selbst lehrte ja diese Güter auffassen als Gaben- und Unterpfänder der Gnade Gottes gegen den, der auf seinen Wegen wandelte. Vor allen Dingen Länge des Lebens, ruhiges und glückliches Leben, sodann Nachkommenschaft (auch diese ein Glück und Segen), guter Name bei den Lebenden, auch Wohl und Blüte der ganzen Gemeinde, besonders derer, denen man sich im Geist verbunden fühlte — das waren die Güter, in deren Besitz man die traurige Zukunft vergessen konnte, und die eben für den damaligen Menschen einen um so höheren Wert hatten und darum für das Glück eines

Menschen unerlässlich schienen. Darum wird von den Patriarchen, die auch in dieser Beziehung Musterbilder sind, immer gerühmt, dass sie in Ruhe gelebt und auch das Glück ihrer Familie erlebt, und dann ihre Laufbahn alt und lebenssatt in Frieden beschliessen durften (z. B. Gen. 15, 15. 25, 8; Hi. 5, 25. 26. 42, 16. 17), und verheisst das Gesetz solches als besondre Belohnung Ex. 20, 12. Und dagegen galt früher Tod, vor der Zeit („nicht an seinem Tage“), ehe die Lebenskraft sich erschöpft und die natürliche Sättigung am Leben eingetreten ist, für besonders schreckhaft, weshalb die Frommen so oft bitten, sie nicht jetzt schon wegzuraffen z. B. Ps. 6. 13. 88. 142, nicht in der Hälfte der Tage Ps. 102, 25; Jes. 38, 10, und es eben Strafe der Bösen ist, solchen Tod zu erleiden Num. 16; Ps. 55, 16. 24. Hi. 15, 32. 22, 16; Koh. 7, 17 u. s. Ein Leben in Angst und Unruhe, ein plötzlicher schneller Tod, die Ausrottung der Familie, das Aufhören des Andenkens wird immer und immer wieder in Prov., Psalmen und Hiob als die besondre Strafe der Sünder, worin die göttliche Gerechtigkeit sich manifestiert, bezeichnet z. B. Ps. 37. 73. Hi. 15, 29—34. 18, 12—20.

Aber nicht bloss dies; sondern im Sterben selbst ist noch ein Unterschied; es gibt auch auf diesem Standpunkt schon ein seliges und ein unseliges Sterben Num. 23, 10. Der Gerechte stirbt in Frieden (innerer und äusserer Ruhe) Gen. 15, 15 (Abraham), 2. Reg. 22, 20 (Josia); Jes. 57, 2; in Frieden mit seinem Gott, mit Lust und Freude an Gott Hi. 27, 8—10; hat noch eine Zuflucht im Sterben Prov. 14, 32, hat eine unentreissbare Hoffnung 23, 18. 24, 14, Hoffnung mindestens auf den Sieg seiner Sache Ps. 37, 9. Dagegen der Böse wird weggerafft, ausgerottet Ps. 37, 38. 92, 8. 73, 27; kommt um 37, 20. 49, 11 (während der Weise stirbt); stirbt den Tod des Viehs, das geschlachtet wird 49, 13. 21, hoffnungslos Pr. 11, 7. Für ihn ist das Sterben doch noch in ganz anderm Sinn eine Strafe, als für den Gerechten. Aber darin sind offenbar schon Keime einer höheren Ansicht von diesen Dingen enthalten, zu welcher wir nun übergehen.

§ 46. Von den Keimen der Hoffnung eines ewigen Lebens.

a) Dass durch gottgefälliges, wahrhaft göttliches Leben des Menschen das allgemeine Loos der Sterblichen durchbrochen

werden könne, galt selbst auf dem alten Standpunkt nicht für unmöglich; was in der Sagengeschichte von Henoch erzählt wurde, dass er hinweggerückt worden sei aus diesem irdischen Leben zu den Himmlischen, hat zwar seine Analogie an den bei manchen alten Völkern vorkommenden Vorstellungen von einem Aufgenommenwerden der Lieblinge der Götter unter die Unsterblichen, ist aber im A.T. besonders merkwürdig, weil es hier ausschliesslich durch das fromme musterhafte Leben motiviert ist, und weil sonst das A.T. viel schärfer als andre Religionen das Göttliche und Menschliche auseinander hält. Und dass diese Möglichkeit eben nicht bloss auf die vorgeschichtliche Sagenzeit beschränkt wurde, zeigt dann die Erzählung von der Hinwegnahme des Feuergeists Elia auf himmlischem Feuerwagen 2. Reg. 2, 1—11; eine Auszeichnung, die das A.T. eben nur ihm, nicht einmal einem Mose (dem Mose erst die viel Späteren) zuerkennt, die aber auch in ihrer Vereinzelung immer so viel beweist, dass die Notwendigkeit des Todes nicht eine absolute sein muss. — Wie sodann in Gen. 2 u. 3 die ursprüngliche Idee des Menschen mit dem Tode unverträglich, und der Mensch nach dem ursprünglichen Gotteswillen vielmehr zur seligen Gemeinschaft mit Gott und zum Leben (Baum des Lebens) bestimmt dargestellt ist, ist schon § 40 und zuletzt § 44, c gezeigt.

b) Von der weitgreifendsten Bedeutung ist nun aber ferner der Begriff des Lebens, wie ihn Gesetz und Proverbien, Psalmen und Propheten geltend machen. Nicht nur dass Leben in Gottes Gemeinschaft, gottesfürchtiges Leben allein ein des Menschen würdiges und seiner Bestimmung entsprechendes Leben ist (§ 40,a), sondern Gottesfurcht und Gesetzeserfüllung gibt auch wirkliches Leben. Dieser Satz (schon Lev. 18, 5 betont), ist in den älteren und jüngeren Teilen der Prov. in einer Menge von Sprüchen, fast in jedem Kapitel, ausgesprochen: Erfüllung der Gebote Gottes, Gottesfurcht, Weisheit bringt Leben (3, 22. 4, 4. 22. 7, 2. 8, 35. 36. 9, 6. 10, 16. 11, 19. 30. 12, 28. 19, 23. 21, 21. 22, 4), ist der Weg des Lebens (2, 19. 5, 6. 6, 23. 10, 17. 15, 31), die Quelle des Lebens (13, 14. 14, 27. 16, 22), der Baum des Lebens (3, 18). Am. 5, 4. 6. 14 sagt: suchet Gott und suchet das Gute, so werdet ihr leben; Lev. 18, 5 und das Deut. fassen die segensreichen Folgen der Gesetzeserfüllung im Leben zusammen (Dt. 4, 1. 8, 1. 3. 16, 20. 32, 47; bes. 30, 15—20); Jer. 21, 8 und Ez. 18 u. 33 (namentl. 33, 15)

wiederholen das; Hab. 2, 4 fasst alles zusammen: „der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“; Jes. 55, 1—3 bietet Gott bei sich allen Durstigen und Hungrigen Wasser und Brod umsonst an, damit ihre Seele lebe. Aus den Psalmen vgl. z. B. Ps. 16, 11; bes. 34, 13—23; 119.

Nun wird freilich im Deut., wo immer das Volk als Ganzes angeredet ist, dieser Begriff Leben nirgends als ewiges Leben gefasst, vielmehr lautet die Erklärung in der Regel: „du wirst leben und viel werden und gesegnet sein und das Land besitzen und lange Tage haben“ (z. B. Dt. 30; 32, 47), also immer auf diesseitige und äussere Güter. Auch bei den Babyloniern und Assyrern ist das Glück der Frommen die Gemeinschaft mit den Göttern, und sind der Lohn für rechtschaffenen Wandel irdische Wohlfahrt, Freude des Herzens, Gesundheit, langes Leben, dauernde Nachkommenschaft. Gottverlassenheit ist die Strafe der Frevler (s. Jerem. S. 46. 108 ff.). — Und sieht man in den Prov. zu, was als Lohn und Frucht der Gottesfurcht und Weisheit namhaft gemacht wird, so ist es in der Regel langes und ruhiges Leben und Bewohnen des Landes (10, 27. 11, 19; 10, 30. 3, 1. 2. 4, 10. 9. 11; opp. 15, 10. 21, 16), Reichtum, Wohlstand, Ansehen, Gunst (8, 18. 20. 21; 4, 8. 12, 8. 13, 15. 21, 21), aber auch göttliches Wohlgefallen (8, 35. 12, 2) und Gnade vor Gott und Menschen (14, 22. 11, 27); Bewusstsein der Unschuld, Gewissensfrieden (3, 21—27. 10, 9. 29. 11, 3—8. 13, 6. 18, 10. 28, 1) und ein seliges Vertrauen, das selbst im Tod nicht abnimmt (bes. 14, 32. 11, 4. 7), so dass ihm eigentlich kein Übel zustossen kann (12, 21). Also auch hier sind alle die äusseren Lebensgüter mit darin enthalten, aber es ist nirgends gesagt, dass der Begriff dadurch erschöpft wird; vielmehr die innere Ruhe, Sicherheit in allen Nöten, Befriedigung in Gott und Friede mit ihm, Seligkeit, liegt auch darin. Und es ergibt sich also schon hier der Begriff eines inneren geistigen Lebens, das von allen äusseren Unfällen unbeeinträchtigt ist, d. i. aber der Begriff des seligen Lebens.

Und wenn nun weiter der Gegensatz so gestellt wird: „wer die Weisheit findet, findet Leben, wer sie hasst, liebt den Tod“ Pr. 8, 35. 36; der Thorheit Wege führen zu Tod und Unterwelt (21, 16. 2, 18. 5, 5. 7, 26. 27. 9, 18), während Weisheit vom Tode errettet (10, 2. 11, 4. 13, 14. 14, 27), oder es gar 15, 24 heisst: „des Lebens Pfad geht aufwärts für den Weisen, zu entgehen

dem Totenreiche abwärts“ [1]), so werden doch solche Sprüche nicht damit erschöpft, dass Weisheit und Frömmigkeit vor frühzeitigem Tod bewahrt, Sünde und Thorheit in alles Unglück und frühen Tod stürzt (was allerdings auch darin liegt), sondern es liegt in ihnen, dass es einen Tod gibt ohne leiblichen Tod und ein Leben trotz des leiblichen Todes; der absolute Gegensatz, der für das gemeine Bewusstsein zwischen zeitlichem Leben und zeitlichem Tod besteht, ist aufgehoben; es gibt ein höheres, wahrhaft unsterbliches Leben im zeitlichen Leben, für welches auch die Schrecken des Todes die Macht verloren haben. Von hier aus ist der Schritt nicht mehr weit bis zur Erkenntnis eines Lebens nach dem Tod, obgleich in den Prov. diese ausdrücklich nicht ausgesprochen ist. Auch unter den Prophetenstellen fordert zum mindesten Hab. 2, 4 denselben tieferen Begriff des Lebens (da ja unmöglich der Prophet jedem einzelnen Gerechten für die lange Zeit der chaldäischen Bedrückung, die bevorstand, den Trost geben wollte und konnte, dass er in dieser Verwirrung mit dem leiblichen Tod verschont werden werde), und in Jes. 55 erinnert ohnedem alles an das johanneische Lebensbrod und Lebenswasser, *ζωή* (*αἰώνιος*). In den angeführten Monographieen ist dieser Begriff des Lebens nicht beachtet, daher er hier ausführlicher erörtert wird.

c) Was hier in Lehren, Sprüchen und Verheissungen ausgesprochen wird, das tritt uns in Form von Bekenntnis mit der Sicherheit persönlicher Erfahrungserkenntnis entgegen in einer Reihe von Psalmgebeten. Es sind nicht die ältesten Psalmen, vielmehr erst aus der späten Königszeit, in welcher diese Vertiefung der Erkenntnis mächtiger hervortritt. Wenn der Dichter von Ps. 16 im Gegensatz gegen den grossartigen Abfall so vieler, namentlich der Hochstehenden, zu fremden Göttern Gott als sein höchstes Gut preist, in dessen Besitz er volle Befriedigung und Seligkeit hat, zuletzt V. 9—11 ausruft: „darum freut sich mein Herz und jauchzt mein Geist, auch mein Leib wird sicher wohnen, denn nicht wirst du meine Seele dem Scheol überlassen, nicht deinen Frommen die Grube sehen lassen, wirst mir den Weg des Lebens kund thun, Fülle von Freude vor dir, liebliches Wesen in deiner Rechten beständig“, so spricht er damit zwar im wesent-

1) in 12, 28: אַל־מָוֶת = „Unsterblichkeit“ ist wohl die Lesart verdorben für: „aber Frevels Weg führt אֶל־מ׳ zum Tod“.

lichen nur dasselbe aus, was schon die Dichter von Ps. 23 u. 27 aussprachen, das Gefühl ungetrübter Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes, aber er geht weiter und indem er ausdrücklich den Gegensatz gegen den Tod macht, ist er innerlich gewiss, dass ein solches Leben vom Tod nicht angetastet werden kann. Zweifelhafter ist in Ps. 17, 15 ob: „ich werde in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt" das Erwachen als Erwachen vom Todesschlaf zu verstehen ist; allein da dieser Psalm wahrscheinlich vom selben Verfasser wie Ps. 16 ist, da er V. 14 auch von dem irdischen Glück der Bösen die tiefe Erkenntnis zeigt, dass es kein wahres und wirkliches Glück ist, und den schärfsten Gegensatz gegen Weltmenschen und Fromme macht, so wird diese Auslegung doch wahrscheinlich und darf wenigstens nicht für unmöglich erklärt werden. Aber auch der Dichter von Ps. 49, der die völlige Nichtigkeit äusserer Glücksgüter so tief erkennt und V. 11 ausspricht: Weise sterben, aber Thor und Dummer verderben, Thoren sterben den Tod des Viehs, Scheol ist ihr Ende V. 13—15, sagt unzweideutig V. 16: „Gott und nur Gott wird meine Seele aus der Gewalt des Scheol erlösen, wann er mich fasst", und bekennt damit wieder, dass der, der Gott zum Freund hat, der Todesmacht nicht rein verfallen ist. Ebenso ist der Dichter von Ps. 73 unter den Anfechtungen des Zweifels an Gottes Weltregierung wegen des Glücks der Weltmenschen wie zur Erkenntnis der Nichtigkeit dieses Weltglücks so zu der Gewissheit durchgedrungen, dass Gottes Freundschaft das einzig wahre, bleibende Gut sei, und im Bewusstsein, dieses Gut zu haben, triumphiert er auch über den Tod V. 23—26: „ich aber bin beständig bei dir, du hältst mich an meiner rechten Hand; nach deinem Rat wirst du mich leiten und darnach mich wieder zu Ehren annehmen. Wen habe ich im Himmel? Und ausser dir begehre ich nichts auf Erden: mag schwinden mein Fleisch und Herz, meines Herzens Fels und mein Teil ist Gott in Ewigkeit!" In allen diesen Liedern ist es das Vollgefühl einer *ζωὴ αἰώνιος* schon in diesem Leben, was ihren Verfassern die Gewissheit gibt, dass der Scheol nicht das Ende eines solchen Lebens sein kann, sondern nur die Seligkeit bei Gott. Es ist aber immer nur als persönliche Gewissheit ausgesprochen, nicht als ein Dogma, und wir wundern uns nicht, dass solche tieferen Erkenntnisse eben immer vereinzelte blieben.

Hand in Hand mit dieser Vertiefung des Begriffs des Lebens und der Empfindung oder Ahnung der Ewigkeit des in Gott gelebten Lebens geht aber auch die Umbildung des Begriffs des Scheol und des Scheollebens in den Begriff der Hölle d. h. eines Straforts der Sünder (cfr. schon Ende von § 45), sofern für sie eben Scheol das Ende, das Letzte ist z. B. Prov. 2, 18; Jes. 5, 14. 14, 15; bes. Ps. 49, 15.

d) In andrer Weise lässt der Dichter des B. Hiob seinen Helden auf der hohen Mitte seines Leidens- und Zweifelkampfes zu einer höheren Gewissheit über diese Dinge fortschreiten. Obwohl die ganze Verzagtheit Hiobs in seinen Leiden daher kommt, dass er eben nichts mehr vor sich sieht als den baldigen Tod und darnach den traurigen, finsteren Scheol, obwohl er C. 14 ausdrücklich bekannt hat (V. 13—15), dass, wenn eine Rückkehr aus dem Scheol, ein Wiederaufleben aus demselben wäre, er freudig und geduldig alle Leiden ertragen wollte, aber diesen Gedanken als eine Unmöglichkeit zurückgewiesen hat: so wird er doch im Gedränge seines Kampfes, als er sich nicht bloss von Gott, sondern auch von Menschen völlig verlassen und verkannt sieht und alle Hoffnung auf irdische Wiederherstellung und Anerkennung seiner Unschuld bei den Menschen verloren hat, dahin getrieben, dass er nicht nur 16, 18—17, 3 vertrauensvoll Gott als den anruft, der, wenn nicht in diesem Leben, so doch nach seinem Tod seine Ehre wieder zur Anerkennung bringen müsse, sondern auch 19, 25—27 die feste Überzeugung ausspricht, dass er nach seinem Tod Gott den Gerechten als seinen Erlöser (= der für mein verletztes Recht eintritt) und Rechtfertiger mit eigenen Augen werde schauen dürfen. Hier erscheint es also als ein Postulat des Glaubens, dass, wenn wirklich die Gesetze der göttlichen Weltordnung an den Seinen in diesem Leben nicht zur Erscheinung kommen, sie in dem Leben nach dem Tode an ihnen verwirklicht werden müssen. Und zwar ist es die Vergeltungstheorie, auf Grund welcher die Schranken des diesseitigen Lebens durchbrochen werden, ohne dass solche Hoffnung weiterhin festgehalten wäre. Für die exegetische Rechtfertigung verweise ich auf meinen Kommentar.

§ 47. Die Hoffnung der Auferstehung bei den Propheten und die spätere Ausbildung des Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaubens.

a) Mit diesem Punkt treten wir in einen andern Gedankenkreis ein. Handelte es sich zuvor um den Begriff eines Lebens, das selbst der Tod nicht aufheben kann oder das im Angesicht des Todes sich als Gut erweist, das dem Scheol nicht zum Raube werden kann, so handelt es sich hier um ein Wiederaufleben der Toten aus dem Scheol in der Kraft Gottes zu einem neuen Leben auf dieser Erde. Diese Vorstellung trat aber erst hervor im Zusammenhang mit den messianischen Hoffnungen von der Wiedererrichtung und Vollendung des Gottesreichs bei den späteren Propheten, und zwar in einer Weise, dass sich ihre letzten theologischen Grundlagen und die Allmählichkeit ihrer Bildung noch deutlich erkennen lassen. Die erste und wichtigste Voraussetzung dabei ist die Erkenntnis der Allmacht Gottes, des Leben Gebenden, immer Neues Schaffenden.[1]) Längst wird Gott in der Gemeinde gepriesen als der, der schlägt und heilt, tötet und lebendig macht, in den Scheol stürzt und heraufführt 1. Sam. 2, 6; Dt. 32, 39; denn schon oft hat ja das Volk und der Einzelne diese Macht Gottes im Leben erfahren, und in sofern gehören auch die Wiederbelebungen Verstorbener, wie sie unter den göttlichen Kraftthaten der Gottesmänner erzählt wurden 1. Reg. 17, 21 ff. II. 4, 32 ff. hieher. Vergleicht man die Psalmstellen, wo Gott in ähnlicher Weise gepriesen wird (18, 6. 30, 4. 33, 19. 56, 14. 85, 7. 86, 13. 80, 19. 71, 20), so erkennt man freilich, dass als Anlass zu solchen Aussagen schon die Rettung aus Todesgefahr genügte; gleichwohl liegt eben dem Wortlaut nach mehr darin, liegt auch das darin, dass Gott selbst aus dem Scheol heraufholen kann. Die andre Voraussetzung ist der Untergang des alten Israel infolge seines Ungehorsams gegen das Gesetz und der Widerspruch, der dadurch gegen seine Idee, gegen seine unvergängliche Dauer als Volk Gottes entsteht. Die beiden Reiche Israels, das eine früher, das andre später, siechten allmählich an einem unheilbaren inneren Verderben dahin, sie gingen dem Gerichtstod entgegen,

---

1) Ähnlich haben bei den Babyloniern-Assyrern die Götter die Macht, ins Leben zurückzurufen, s. Jeremias S. 100 ff.

aber selbst wenn sie den Tod sterben müssen, Gott kann sie im Tode nicht lassen: Israel seiner Idee nach, als der Träger des Gottesplans und Gottesreiches, ist unvergänglich; Gott wird nach der Strafe wieder begnadigen; aus dem Tod soll ein neues gebessertes Volk zum Leben auferstehen. In dieser Weise drückt sich schon der Prophet Hosea, im Angesicht des unheilbaren Dahinsiechens des nördlichen Reichs, aus; bestimmt in C. 13, wo er ausgeht vom Sterben Israels V. 1, von der Notwendigkeit einer Neugeburt aus dem Leibe der alten Muttergemeinde, welche der Mutter das Leben kosten wird V. 13, aber dann triumphierend ausruft V. 14: „aus der Hand des Totenreichs werde ich sie loskaufen, vom Tode sie erlösen; wo sind deine Schläge, du Tod? wo ist dein Stachel, du Totenreich?“ [1]) Aus seinem Tod hat das Volk eine Wiedererweckung, eine Auferstehung zu hoffen. Doch ist hier alles noch Bild, aus der blossen Vergleichung noch nicht hinausgetreten.

Viel entwickelter tritt uns die Auferstehungsidee entgegen von den Zeiten des Exils an. Dass dabei persischer Einfluss thätig war, hat man schon ebenso oft behauptet und zu erweisen gesucht, als geleugnet; und Movers Phöniz. I, 70 hat gemeint, die Israeliten seien durch die Assyrer mit der Auferstehungslehre bekannt geworden. Allein so weit wir die Sache bis jetzt übersehen können, ist das nicht wahrscheinlich. In den ältesten Religionsschriften der Perser, dem Avesta, ist zwar der Glaube an die Fortdauer der Geister der Verstorbenen ganz gewöhnlich, aber die eigentliche Auferstehungslehre scheint den älteren Persern noch wenig geläufig gewesen zu sein; im Avesta ist nur an einer Stelle (im Jescht XIX. 89) ganz kurz mit ein paar Worten davon die Rede; die Griechen, soviel sie von den Religionssachen der Perser Nachricht geben, melden nichts davon; und selbst Theopomp im 4. saec. a. Chr. (bei Diog. Laert. im proëm. s. ZDMG XX, 58) spricht eigentlich bloss von einem Neuleben der Menschen nach dem Tod und Unsterblichsein derselben; die Schriften der Perser, in denen die Auferstehungslehre derselben entwickelt erscheint,

1) obgleich andre z. B. Delitzsch, Mess. Weissag. 1890, S. 94 das als Drohung (Frage) nehmen: aus der Hand des Scheol sollt' ich sie befreien? vom Tod sie erlösen? (nein). Wo sind deine Seuchen, Tod? wo deine Pest, o Scheol? Mitleid muss ich bergen vor meinen Augen (d. h. ich kann nicht Mitleid üben, zu schwer hat sich das Volk versündigt).

sind erst nachchristlich, und nach diesen hat die Auferstehung der Toten am Ende des Weltlaufs die Überwindung des Ahriman und die Wiederbringung aller Dinge zu ihrer Voraussetzung. Diese Überwindung des Ahriman u. s. w. ist kein ursprünglicher Bestandteil des Religionsglaubens, sondern nur eine spätere Konsequenz und kein volkstümlicher Glaube. Unter diesen Umständen wäre ebensogut möglich, dass die Perser von den Juden oder Christen entlehnt hätten. Macht man aber geltend, es sei doch höchst merkwürdig, dass die Auferstehung erst vom Exil an den Israeliten bekannt werde (ähnlich wie die Satansidee), so ist darauf zu antworten, dass es in der Entwicklungsgeschichte der ATl. Religionsidee wohl begründet ist, dass diese feineren Fragen, die nicht zu den eigentlichen Fundamentalsätzen der Religion gehören, und unter welche ausser den Ideen vom Geisterreich auch diese Sätze über die letzten Dinge gehören, erst zuletzt, gegen das Ende der ATl. Offenbarung, hervortreten. Es kommt dazu, dass alles, auch was vom Exil an im A. T. darüber vorgetragen wird, durchaus israelitisches Gepräge trägt, und auch jetzt noch nur ganz allmählich und stufenweise sich entfaltet.

Zunächst nämlich finden wir, dass Ez. 37, 1—14 in seiner berühmten Vision von der Totenauferstehung vorläufig nur die Ideen Hoseas plastisch-konkret ausführt. Er sieht eine grosse Ebene angefüllt mit sehr vielen und dürren Totengebeinen, und muss über sie den Willen Gottes, dass er sie wieder beleben wolle, ankündigen, und nachdem er das gethan, wird es laut; unter erdbebenartigem Rauschen bewegen sich die zerstreuten Knochen zusammen, werden zu den Leibern, die sie zuvor waren, erhalten wieder Sehnen, Fleisch, Haut; der Geist bläst sie an von allen 4 Winden der Erde, es kommt Leben in sie, sie stellen sich auf ihre Füsse, und stehen nun wieder da, ein sehr grosses Heer. Die Deutung aber wird ihm V. 11—14: Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel; diese sagen wohl jetzt, dass ihre Gebeine dürr geworden und ihre Hoffnung ihnen abgeschnitten ist. Aber Gott lässt ihnen durch den Propheten sagen, dass er ihre Gräber öffnen, sie aus den Gräbern heraus- und in das Land Israel zurückführen werde; er gibt seinen Geist in sie, dass sie leben und lässt sie auf ihrem Boden wohnen. Schon die älteren kirchlichen Erklärer haben ganz richtig gesehen, dass es sich hier nicht um die wirkliche Totenauferstehung am Ende der Zeit

handelt, weder die allgemeine noch eine besondre; nicht die allgemeine, denn nach V. 11 a sind die Gebeine das Haus Israel und zwar das ganze Haus Israel; V. 9 werden sie als Ermordete (nicht Gestorbene) bezeichnet; nach dem ganzen Gedankengang seines Buchs vom messianischen Heil C. 33—48 ist Ez. bei C. 37 noch nicht am Ende der Dinge angelangt. — Dass es aber auch sich nicht um wirkliche Auferweckung der in der letzten Katastrophe Israels getöteten Glieder dieses Volks handelt, ergibt sich 1) aus V. 11, wornach die Sprechenden (die lebenden Zeitgenossen des Propheten) selbst zu den aufzuerweckenden Toten gehören; 2) daraus, dass von einer Scheidung der Toten nichts gesagt ist, auch keine (ethische) Qualität der Toten angegeben ist, was doch hätte sein müssen, wenn es sich um die einzelnen Personen handelte; 3) daraus, dass die Auferweckung der Rückführung ins heilige Land vorangeht. — Vielmehr ist also die ganze Darstellung bildlich zu verstehen (nicht bildlich und eigentlich zugleich — Häv.): das ganze Haus Israel (Juda und die 10 Stämme) in seinem damaligen jämmerlich herabgekommenen Zustand wird mit dieser Masse zerstreuter dürrer Toten-Knochen verglichen, und wird verheissen, dass es durch das Allmachtswort Gottes und seinen belebenden Geist aus dem Tode erweckt und durchgeistet zu einer neuen Gottesgemeinde auf dem heiligen Boden zusammengebracht werden werde. Dabei ist aber unverkennbar, dass Ez. in dieser visionären Darstellung weit hinausgeht über das bloss leise angedeutete Bild des Hosea: der Vorgang einer Wiederbelebung längst Toter ist hier bis ins Einzelste hinaus ausgeführt und sinnlich plastisch gedacht, und zeigt, dass des Propheten Geist mit der Möglichkeit eines solchen Vorgangs sich schon beschäftigt hat. Auch aus Hi. 14, 13 ff. (etwas früher als jene Ez.-Stelle) ist deutlich, dass man sich in jenen Zeiten mit der Frage beschäftigte.

Schon anders steht es mit der in vielen Stücken so ganz eigentümlichen Prophetie, welche der ersten grossen Sammlung jesaianischer Schriften angehängt jetzt Jes. 24—27 steht, frühestens aus dem 1. saec. nach dem Exil. Hier heisst es in dem Gebet der Gemeinde um das vollendete Heil 26, 8 ff. in V. 13 ff.: „Jahve unser Gott, Herren ausser Dir (fremde Könige) haben über uns geherrscht, aber wir (die durchs Gericht gegangen) nur Dich preisen wir, deinen Namen. Die Toten leben nicht wieder auf, die Schatten stehen nicht auf, dazu hast du sie gestraft und ver-

tilgt und alles Andenken vernichtet“ V. 14 (gemeint sind die fremden Zwingherren). Nun erkennen sie zwar die Grösse der Wohlthaten Gottes an ihnen, den Jetzigen, an, klagen aber über die geringe Zahl der Bewohner des Landes und beten V. 19: „o möchten deine (Gottes) Toten leben! meine (des Volks) Leichname aufstehen! Erwachet und jubelt, die ihr im Staube schlafet, denn Licht ist dein Tau, und die Erde gebäre die Schatten wieder!“ (d. h. deine belebende Kraft, die du in Tau aus dem Morgenlicht den erstorbenen Pflanzen zu teil werden lässest, werde ihnen, diesen Toten, zu teil als Auferstehungstau!) Nun wird aber das so betende Volk ermahnt, vorerst noch stille zu harren, bis die noch notwendigen Strafgerichte vorüber sein werden, denn Gott habe zuvor noch die Sünde der Erdenbewohner zu strafen und alle unschuldig auf Erden Gemordeten zu rächen. Hier kann gar keine Rede davon sein, die Leichname, Schatten und Toten bloss in bildlichem Sinn als Verbannte und die Auferstehung als Wiederherstellung ins heilige Land zu denken; vielmehr sind hier so gut wie V. 14 die eigentlich Toten gemeint, wie auch schon die Ausdrücke zeigen. Es handelt sich um wirkliche Wiederbelebung der längst Toten, aber nicht aller, sondern nur derer, die im vollen Sinn und rechtmässig zum Volk Gottes gehören (Gottes Tote, des Volkes Tote V. 19), während von den Fremden gesagt ist V. 14, sie stehen nicht wieder auf. Aber auch eine eigentliche Weissagung, dass die Toten auferstehen werden, ist es nicht; nur sofern das Volk, das sich durch seine abgeschiedenen Frommen vermehrt und ergänzt wünscht, mit diesem seinem Wunsch und Gebet nicht abgewiesen, sondern zum Harren angewiesen wird, so liegt darin mittelbar eine solche Hoffnung. Das ist um so weniger zu verwundern, als diese selbe Prophetie auch an einer andern Stelle, 25, 6—8, eine ebenso merkwürdige oder noch merkwürdigere Vorstellung zeigt.

Wenn nämlich schon Jes. 11, 6—8 die Verklärung des künftigen Gottesreichs unter dem Messias unter anderem auch als eine Wiederherstellung des paradiesischen Friedens in und mit der Tierwelt beschrieben hat; wenn dann der grosse exilische Prophet Jes. 65, 16—25 teils das wiederholt, teils namentlich den Menschen jenes Reichs die ursprüngliche Langlebigkeit verheisst, wie sie (laut Gen. 5) im ersten Weltalter gewesen war (vgl. Sach. 8, 4): so geht dagegen dieser Prophet Jes. 25 noch weiter in jener

Weissagung vom Gastmahl, das Gott einst auf dem Zionberg allen Völkern geben werde, wo es heisst, dass er die Schleierdecke (Trauerschleier), die jetzt noch auf aller Angesicht gedeckt ist, wegthun, den Tod auf ewig vernichten, alle Thränen von allen Angesichtern abwischen und die Schmach seines Volks von der ganzen Erde entfernen wird. Hier ist die Rückbeziehung dieser Vorstellung auf die Urgeschichte deutlich: in jener Zeit der Endverklärung, da wird eben alles, was der Idee der Menschheit widerspricht, weggeräumt sein, also auch der Tod selbst, und somit die ursprüngliche Herrlichkeit wieder hergestellt. Und zu diesen höchst merkwürdigen Hoffnungen dieses Propheten darf nun wohl noch von der andern Seite gestellt werden, was der grosse exilische Prophet am Ende seines Buchs Jes. 66, 24 schreibt, wenn er mit Rückbeziehung auf das V. 15—17 geschilderte Gericht Gottes mit Feuer und Schwert über alle Abtrünnigen und alle Feinde der Theokratie ein nie sterbendes Gewürm (der Verwesung) und ein nie verlöschendes Feuer (des Gerichts) an den Leichen dieser Feinde zehren sieht, welches die in Jerusalem geeinten Glieder des Gottesreichs ansehen werden. Der Gedanke ist ein mit dem blossen Tode noch nicht abgeschlossenes, sondern noch über den Tod hinaus fortdauerndes Strafgericht, — der Keim der ewigen Höllenstrafen.

b) Weder ein ewiges Leben noch die Wiederbelebung der Toten war im 6. Jahrh. schon allgemeiner Glaube, und wir finden zunächst auch keine Beweise, dass er es wurde. Hagg., Zach., Mal. enthalten nichts davon. Dagegen haben wir in K o h e l e t einen Beweis, dass noch während der persischen Zeit diese Fragen die Geister viel beschäftigten. Koh. wurde geschrieben zu einer Zeit, wo die alten Bücher schon viel gelesen wurden, und was in diesen an Andeutungen vorkommt, musste seinem Verfasser bekannt sein. Mit seiner Frage 3, 21: „wer weiss, ob des Menschen Geist nach oben geht und der Tiergeist nach unten zur Erde hin?“ setzt er offenbar eine höhere Ansicht vom Menschengeist als bekannt voraus, verhält sich hier aber zweifelnd dazu. Und so viel wenigstens können wir sicher sagen: da er ganz vorzüglich auch mit den Rätseln der Theodicee sich beschäftigt (§ 35, c), so hätte er gewiss, wenn er eine sichere Zuversicht auf ein Leben und eine Vergeltung nach dem Tod gehabt hätte, die Lösung der Rätsel darauf gegründet. Das thut er aber zunächst nicht; im

Gegenteil er klagt ja oft genug darüber, dass alles an einen Ort gehe und ein Zufall sie alle treffe 3, 19. 20. 2, 14. 6, 6; und hält auch ein leidenvolles Leben noch immer für besser als das traurige Sein im Scheol ohne Bewusstsein, ohne Thätigkeit, ohne Erinnerung 9, 3—6. 10. Allein damit leugnet er noch nicht die höhere Ansicht. Er hat nur keine Gewissheit darüber. Gewiss ist ihm nur, dass man über das Sein nach dem Tod nichts Sicheres weiss, und darum setzt er das voraus, was man allgemein glaubt, das Kommen in den Scheol. Aber ebenso unbezweifelbar ist doch, dass er trotz aller seiner Zweifel und Ungewissheiten, die er überall findet, doch immer zuletzt auf die alte Offenbarungswahrheit zurückkommt, und glaubend daran festhält, dass es doch dem Guten gut gehe, dem Sünder aber nicht gut gehen könne 8, 12. 13. 7, 17. 18; er spricht zuletzt als seine Überzeugung aus 11, 9, dass Gott den Menschen über alles (was er gethan) ins Gericht bringen werde und fasst am Schluss seines Buchs, 12, 13. 14 alles dahin zusammen, dass Gott jede That noch in ein Gericht über alles Verborgene bringen werde, mag sie gut oder böse sein, und darum der Mensch wohl daran thue, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten. Ja noch mehr; er bekennt sich auch dazu, dass im Tode der Menschengeist zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben, während der Leib zu Staube wird. Nun sind freilich diese von ihm gebrauchten Ausdrücke an sich mehrdeutig: über das endliche Gericht spricht er sich nicht bestimmt aus, ob es ein diesseitiges oder jenseitiges sein wird, er weiss es nicht; und das Zurückgehen des Geistes zu Gott könnte auch im Sinn von Ps. 104, 29 gemeint sein, als ein Zurückgezogenwerden des göttlichen Lebensgeistes aus dem Menschen, ohne dessen persönliche Fortdauer. Schwerlich wird eine persönliche Fortdauer darin liegen, aber doch eine höhere Wertung des Menschengeistes gegenüber dem Tiergeist (3, 21). Und so gewinnen wir das Ergebnis: auch dieser Weisheitslehrer, der jedenfalls die Sehnsucht nach höherer Gewissheit hegte, hielt vielleicht für sich zaghaft eine höhere Ansicht fest, aber allgemeiner Volksglaube war sie auch damals noch nicht.

c) Aber 2 Jahrhunderte später verkündigt die Daniel'sche Apok. im Zusammenhang der Endvollendung des Gottesreichs, welche sie nach Anleitung der alten Propheten erhofft, auch die Auferstehung der Toten mit unzweideutiger Bestimmtheit 12, 1—3.

„Zu jener Zeit (der Endzeit, der Zeit des Kampfes mit dem letzten antichristlichen Weltreich) wird eine grosse Drangsal entstehen, wie sie nicht gewesen ist, seit es ein Volk gibt; dann wird Israel gerettet werden, jeder, der erfunden wird aufgeschrieben im Buch V. 1. Und viele von denen, welche im Erdstaub schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu eitel Schande und ewigem Abscheu V. 2. Die Lehrer (Klugen! מַשְׂכִּלִים) werden leuchten, wie der Glanz des Himmelgewölbes und die, die vielen zur Gerechtigkeit verhalfen, wie die Sterne auf immer" V. 3. (Was Jes. 26 bloss indirekt gehofft war, wird hier ganz bestimmt zu erwarten gegeben, zugleich ist die Rücksichtnahme auf Jes. 66, 24 unverkennbar). Auf welchem Weg und unter welchen Einflüssen dies inzwischen zum Dogma geworden ist, wissen wir nicht. Aber der Prophet spricht nicht von einer allgemeinen Auferstehung aller überhaupt; sondern er sagt nur viele d. h. eine grosse Zahl, aus Israel nämlich, denn ihm liegen ganz besonders im Sinn (cfr. 11, 33) die grossen Entscheidungskämpfe, wo es so viele Abtrünnige und wieder so viele Märtyrer ihres Glaubens und zum mutigen Kampf Mitwirkende gab, welche es zu trösten oder zu schrecken galt. Aber ihm ist weiter verbunden mit dieser Auferstehung ein Gericht (ganz anders als Jes. 26), und ist die Auferstehung darum nicht bloss eine der Gerechten, sondern auch der Abtrünnigen. Darnach ist das verklärte Gottesreich natürlich auf Erden gedacht; vgl. schon Cap. 7: es kommt vom Himmel herab. Von einer noch späteren allgemeinen Auferstehung aller Menschen lehrt Dan. nichts; man kann also nicht wohl sagen, dass er von der ersten Auferstehung spreche, denn er unterscheidet keine zweite von ihr. Nur vom Standpunkt der christlichen Dogmatik kann man sich so ausdrücken. Auch wie er näher die Auferstehung, die Wiederbelebung der Schatten des Scheol sich denkt, darüber spricht er sich nicht aus; von einer Identität des Auferstehungsleibs mit dem früheren sagt er nichts.

d) Dass diese Auferstehungshoffnung, obwohl von den Sadducäern als eine Neuerung samt dem Glauben an eine Vergeltung im Hades zurückgewiesen (Jos. Bell. Jud. 2, 8, 14 u. N. T.), doch bei den meisten Juden der jüngeren Zeit dogmatische Geltung bekam, können wir noch vielfach beweisen. Zwar das B. Sir. (etwas früher als Dan.) hat über die Auferstehung nichts Sicheres, da die Stelle 48, 11 *καὶ γὰρ ἡμεῖς ζησόμεθα* sc. bei der Wiederkunft Elias, wenigstens nicht notwendig von den damaligen Personen, sondern von dem Wiederaufleben des Volks zu neuer Herrlich-

keit verstanden werden kann; aber wenigstens für die Bösen scheint er (nach Jes. 66, 24) dauernde Strafe nach dem Tode zu erwarten 7, 17. 41, 8—10; wie noch bestimmter Judit 16, 17. Aber das 2. Makk. B. entwickelt ganz bestimmt den Glauben an die Auferstehung mindestens der Israeliten 7, 9—36, und denkt selbst die Opfer und Gaben für die Verstorbenen zur Sühnung ihrer Sünde als wirksam 12, 38—45 (bekanntlich eine Hauptbeweisstelle für die katholische Seelenmesse und das Fegfeuer). Ob es auch eine Auferstehung der Bösen zum Gericht erwartet, kann aus 7, 14 nicht erschlossen werden; aber jedenfalls schreckliche Vergeltung für die Bösen nach dem Tod. — Die Psalmen Salomos c. 63 a. Chr. erhoffen mit dogmatischer Gewissheit Auferstehung und ewiges Leben der Gerechten im Genusse der Seligkeit (Ps. 3, 16. 13, 9. 14, 2. 7), und bleibende Strafen der Bösen im Hades (Ps. 14, 6 15, 11). — B. Hen. kennt schon im Scheol getrennte Abteilungen für die Toten nach den verschiedenen Stufen ihrer Würdigkeit C. 22; also eine vorläufige Vergeltung, wogegen die uralten gerechten Väter und ausgezeichneten Frommen wie Hen., Elia etc. in einem paradiesischen Ort bei Gott leben (70, 1. 4. 89, 52). Mit der Erscheinung des Messias und des mess. Reiches wird ein Gericht, gehalten durch den Messias, verbunden sein, nachdem Erde, Scheol und Tiefe alle, die sie erhalten haben, ausgeliefert haben (C. 51 u. 61, 5); unter diesen Auferstandenen wird der Richter die Gerechten und Heiligen auswählen, welche nun mit der ganzen mess. Gemeinde verbunden in Zion ein Leben der Gerechtigkeit und seligen Freude führen, im Genusse des Lebensbaumes, der aus Zion nach dem Paradiese verpflanzt ist (5, 8. 9. 10, 17. 25, 4—6. 58, 2—6. 61, 4 ff. 91, 8—11). Die Abtrünnigen Israels sollen dann in die feurige Gehenna, die neben dem Zion eröffnet sein wird, geworfen werden (90, 26. 27, 2. 3 nach Jer. 7, 31 u. 2. Reg. 23, 10), die heidnischen Verfolger Israels aber in einen andern Feuerpfuhl (90, 24). Dieses Messiasreich auf Erden wird 2 Wochen, die 8. und 9. von den 10 Weltwochen, dauern (91, 12—14), in der 10. Woche wird Himmel und Erde erneuert und das Gericht für die Ewigkeit gehalten (90, 15—17), wo die an vorläufigen Strafförtern aufbewahrten gefallenen Engel endgültig mit ehernen Ketten gebunden in den grossen Feuerpfuhl gethan werden (56, 3—6 u. s.). — Auch 4. Esr. 6, 49—74 (nach orient. Zählung; zwischen 7, 35 u. 36 der Vulg.) kennt vorläufige Belohnungen und Bestrafungen der Gerechten und Bösen in verschiedenen Stufen, und 5, 26—6 17 (Vulg. 7, 26—35 u. s. w.) eine vorläufige erste Auferstehung für das messianische Reich, am Ende von diesem aber bei der Welterneuerung eine allgemeine Auferstehung mit Endgericht und Strafförtern in der Tiefe der Verdammnis und im feurigen Gehennaofen.

Nach der pharisäischen Lehre, wie sie Josephus darstellt, wohnt der Seele eine *ἀθάνατος ἰσχύς* ein, und sie erhält *ὑπὸ χθονός*, im Hades, Belohnung und Bestrafung (Ant. 18, 1, 3; Bell. Jud. 2, 8, 14. 3, 8, 5.). Die Guten aber haben eine *ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν* und werden bei der Wendung der Dinge andre Körper erhalten, wogegen die Bösen im Hades *ἀιδίῳ τιμωρίᾳ κολάζονται* (Bell. Jud. 3, 5, 7). Wogegen die Pharisäer nach Act. 24, 15 eine Auferstehung der Guten und Bösen annehmen (vgl. die

Psalmen Salomos). Die jüdisch orthodoxe Lehre scheint über diesen Punkt nicht ganz einig gewesen zu sein, da nach Targum und einigen Talmudstellen alle, nach andern Talmudstellen bloss die Frommen auferstehen.

Ganz anders, nämlich nicht so realistisch sinnlich, lauten die Vorstellungen der Alexandriner, wie sie namentlich das Buch Weisheit entwickelt. Gemäss seiner Ansicht von der Seele als präexistentem Wesen (§ 39, b) entwickelt der Verfasser vielmehr die Unsterblichkeit der Seele, als ihr von Natur zukommend, welche denn auch als *ἀθανασία* oder *ἀφθαρσία* im guten Sinn den Gerechten nach ihrem Tode zu teil wird 3, 1—5. 7—9. 5, 15. 16. 6, 19, indem sie in Gottes Hand und bei Gott Friede, Lohn, Ruhe und höchste Ehre geniessen, wogegen die Bösen nach dem Tode in einen Zustand bewusster fortwährender Reue und tiefsten unseligsten Schmerzes kommen 4, 17—5, 24, und zwar im Hades 1, 14. 17, 14. 21. Die *ἐπισκοπὴ ψυχῶν* oder *ἡμέρα διαγνώσεως* oder das Gericht, von dem er in Anlehnung an das A. T. spricht 3, 13. 18. 4, 20. 5, 13 scheint er sich also unmittelbar nach dem Tode vorgestellt zu haben. Ebenso 4. Macc.

Auch nach den Essenern erhebt sich die Seele, durch den Tod von den Fesseln des Leibes befreit, zum Äther und lebt in einer Gegend der Wonne in ewigem Frühling, wogegen die Bösen in einen dunklen und kalten Ort unter der Erde kommen und ewigen Qualen ausgesetzt sind. Bell. Jud. 2, 8, 11.

C. Dritte Abteilung: Der Heilsweg oder die Lehre vom Reiche Gottes.

Erster Abschnitt. Der Heilsweg im Gesetz und seine Fortbildung.

§ 48. Die Heilsbezeugungen Gottes in vormosaischer Zeit.

Sowie der Mensch seiner ursprünglichen Idee untreu wird und aus der Unterordnung des Gehorsams gegen Gott heraustretend seine selbstischen Wege beginnt, kommt auch die gegen diese Abkehr seines Geschöpfes von ihm gerichtete Heilsthätigkeit Gottes zur Erscheinung. Es liegt in dem ewigen Wesen Gottes als des Heiligen, dem Leben des Bösen entgegenzuwirken, die verkehrte Ordnung wieder in die gerade Bahn zu bringen, die durch den Missbrauch der Freiheit seiner Geschöpfe in seine gute Schöpfung gekommene Krankheit zu heilen. Das ist aber der Begriff der Heilsthätigkeit. So bald als und so lange als es Sünde in der Welt gibt, gibt es auch eine Heilsthätigkeit Gottes. Das hat man innerhalb des Mosaismus, wo der Begriff des heiligen

Gottes aufgegangen ist (§ 27), bald sehr wohl erkannt, wenngleich erst auf der prophetischen Stufe diese Erkenntnis zur Durchleuchtung der ganzen Menschheitsgeschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende ausgebeutet worden ist, denn die schönsten und tiefsten Betrachtungen sowohl über die vormosaische Heilsthätigkeit Gottes als auch über die Zukunft des israelitischen Gottesreiches stammen, was wir nicht verkennen dürfen, aus der prophetischen Zeit. Die Darstellung der Gesamtlehre des A. T. über diese Heilsthätigkeit Gottes ist nun eben die Aufgabe dieser Abteilung unsres III. Teils.

a) Der ursprüngliche Mensch war nach Gen. 2 und 3 von Gott nicht sich selbst überlassen, sondern er war im Verkehr mit ihm (Gottesgarten, erstes Gebot), um in der Richtung des Guten weiter entwickelt zu werden. So bald nun der Mensch aus dieser Bahn heraustritt, hört die Einwirkung Gottes auf ihn nicht auf, aber sie zeigt sich in anderer Gestalt. Zunächst die verletzte heilige Ordnung Gottes rächt sich; sie kehrt sich in den Übeln und Strafen gegen das Geschöpf, welches in das Streben nach falscher Selbständigkeit hineingekommen ist: sie thut sich kund als Zorn. Aber Gott der Heilige ist eben nie bloss zürnend, sondern im Zorn zugleich der Gnädige, Barmherzige, die heilige Liebe. Auch die Strafen oder Folgen der Sünde für den Menschen sind eben nicht bloss Strafen, sondern zugleich Hemmungsmittel gegen das Fortwuchern des Sündentriebs und Sündenlebens, faktische Zeugnisse für den Menschen von der Widergöttlichkeit seines Thuns, durch welche er zurückgeschreckt, zur Umkehr getrieben werden soll. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet sind alle die Folgen der Sünde des ursprünglichen Menschen schon Heilsbezeugungen. Das Erwachen der Scham, das erwachende richtende Gewissen, die Angst vor dem Gotteszorn ebenso, wie das Preisgegebenwerden an die Übel und Mühsale des Lebens, das Hinsiechen der Lebenskraft und endliche Unterliegen unter die Gesetze der irdischen Natur, unter das Loos alles Fleisches, sind ebenso viele Gegenwirkungen gegen die Verfestigung im Leben der Sünde, Reizmittel zum Kampf gegen die Sünde und zum Wiedersuchen Gottes, also schon Wirkungen des heilenden Gottes, die wohl zeigen, dass Gott den Menschen noch nicht aufgegeben hat, sondern dass er will, dass er kämpfe. Das liegt auch ausdrücklich ausgesprochen in dem Fluch über die ver-

führende Macht Gen. 3, 14. 15. Auf der sündigen Macht liegt der Fluch Gottes: dessen mag sich der Mensch erinnern, wenn er die Schlange im Staube kriechen sieht; unaufhörlicher Kampf, Kampf auf Tod und Leben, soll zwischen ihr und den Menschen sein. Eine direkte Hinweisung auf einen künftigen Schlangenzertreter liegt in diesen Worten nicht (das ist exegetisch leicht zu zeigen); aber wenn auf der verführenden Macht der Fluch liegt, und wenn der Kampf gegen die Sünde ein gottgewollter ist, so ist dem Menschen damit allerdings schon die Hoffnung mitgegeben, dass dieser Kampf kein vergeblicher sein werde. Insofern ist dieses Wort die erste Hoffnung, das Protevangelium. — Mit diesen Gegenmitteln gegen die Sünde oder diesen Hemmungsmitteln ausgerüstet wird die Menschheit in das Leben auf der Welt hineingestellt. Aber sie erweisen sich als unzureichend (§ 41, b); das Ende einer ersten, langen Entwicklungsperiode ist allgemeines Verderben, tiefe unheilbare Verderbtheit, und darum ein allgemeines Vernichtungsgericht (in der Flut), aus welchem nur wenige Menschen als Samen und Anfänger einer neuen Entwicklung durch den über der Menschheit wohnenden Heilsgott hinübergerettet werden.

b) Die Hemmungsmittel, die vom Heilsgott der Menschheit mitgegeben sind, haben sich als unzureichend erwiesen. Darum beginnen nun energischere Entfaltungen der Heilsthätigkeit Gottes; oder auch: Gott tritt in ein neues Verhältnis zur Menschheit ein. Seit der Schliessung des mosaischen Bundes ist es gewöhnlich geworden, das Verhältnis, in das der Heilsgott zu den Menschen tritt, um sie aus dem Leben der Sünde herauszureissen d. h. zu erlösen, als einen Bund Gottes mit den Menschen aufzufassen, und namentlich der gesetzliche Erzähler des Pent. hat die verschiedenen Stadien der Entwicklung dieser göttlichen Heilsthätigkeit in dieser Weise beschrieben, wenn er einen Noah-Bund, Abraham- und Väter-Bund, Mose-Bund unterscheidet. Zunächst handelt es sich uns um den Noah-Bund. Da die Sünde schon tief in die Menschheit eingedrungen und das Gebilde des Herzens der Menschen böse ist von seiner Jugend auf (§ 43), so entfaltete sich, dieser Thatsache gegenüber, die göttliche Heiligkeit als Gnade (Gen. 9, 8 ff. Jes. 54, 9. 10), als langmütiges Tragen der Menschen (Gen. 8, 21; Röm. 3, 25. 26) in der Weise, dass Gott zwar natürlich nicht der Sünde nun ihr Recht auf Existenz ein-

räumte oder sie sanktionierte, wohl aber in der Weise, dass er es nicht wieder zur Entwicklung eines allgemeinen, die allgemeine Vernichtung fordernden Verderbens kommen lassen will, sondern in Anbetracht der Schwäche der menschlichen Natur (§ 43) mit kräftigeren Heilmitteln ihr zu Hilfe kommt. Diese Zusage kräftigerer Gnadenentfaltung nimmt die zweite Menschheit in ihren neuen Geschichtslauf von Gott mit, und das Zeichen dieser über die schon drohende Vernichtung immer wieder übergreifenden Gnade Gottes soll (nach dem gesetzlichen Erzähler) dem Menschen der Regenbogen sein, der am Himmel sich zeigt, wenn die Sonne auf das dunkle Gewölk scheint. Diese kräftigeren Gegenmittel treten aber nicht sofort ins Leben: noch einmal beginnt sozusagen eine Periode der sich selbst überlassenen Menschheit, in der sich zeigt, wie weit sie es für sich bringt. Und gegen den sich rasch wieder entwickelnden heidnisch-weltlichen Sinn weiss die Bibel nur von einer Zerteilung des Einheitsbandes gemeinsamer Sprache, von Zerstreuung der Menschen auf der Erde und Zerklüftung derselben in mannigfaltige von einander geschiedene und sich befeindende Völker, durch welche Gott ebensowohl straft, als Schranken und Hemmungen gegen die Entwicklung eines alle gleichmässig erfassenden allgemeinen Verderbens einlegt Gen. 11, 1—9; — sowie von einem anfänglichen Plan Gottes, in einem Zweig des 3teiligen Menschengeschlechts eine bessere Gotteserkenntnis und Gottesfurcht erhalten zu wollen Gen. 9, 26 ff.

c) Erst als die Gedanken der Menschen von Gott und göttlichen Dingen einer allgemeinen Verfinsterung und Entartung anheimzufallen drohten (§ 12), trat die Heilsthätigkeit Gottes deutlicher und mit positiven Gegenmitteln hervor, indem sie an die Reste eines besseren Gottesbewusstseins und gesunden Glaubenslebens in Abraham und seinem Geschlecht anknüpfte, und durch eine Reihe von Selbstbezeugungen in Wort, Erscheinung und That dasselbe bis zu dem Grade stärkte und hob, dass sie das längst vorbedachte Heil im Keime enthüllen und verheissungsweise den Glauben schenken konnte, so dass nun in Abrahams und Israels Geschlecht der Anfang einer Heilsanbahnung unter den Menschen gesetzt wurde, deren Weiterentwicklung der göttlichen Treue und Wahrhaftigkeit oblag — der Bund mit den Vätern Israels. Die ganze Geschichte der Erzväter in der Genesis ist erst niedergeschrieben vom Standpunkt des Mosaismus, sogar des Prophetis-

mus aus, als die mosaische Gesetzesanstalt schon lange erlebt und nach ihren letzten Abzweckungen tiefer erkannt war; von da aus fiel dann ein neues Licht auf die alte Vätergeschichte, welches ein höheres Verständnis derselben ermöglichte; ganz so wie das Christentum hinwiederum sein Licht auf die mosaische Religionsanstalt zurückwarf und dieselbe tiefer verstehen lehrte. Der eigentliche Plan Gottes mit den Vätern hatte sich durch die Geschichte selbst schon deutlich genug herausgestellt, und die Geschichtschreiber der Genesis bemühen sich, diesen Plan Gottes an den zerstreuten Stoffen, welche die geschichtliche Erinnerung noch bewahrt hatte, nachzuweisen, also gerade das deutlich zu machen, um was es uns in diesem Zusammenhang zu thun ist. Ihre Bedeutung hat nun diese Vätergeschichte nicht bloss als äussere Vorbereitung auf die mosaische Periode, sofern auf ihr die Anfänge der Herausbildung des Volkes Israel aus den Völkern und eine erste Eingewöhnung in das Land Kenaan beruhen, auch die bessere Gotteserkenntnis Israels und selbst einzelne seiner späteren Institute, wie die Beschneidung, ihren Anfängen nach dorther datieren — welche mehr national-religiöse Gesichtspunkte der gesetzliche Erzähler mit Vorliebe hervorhebt —; sondern auch insofern als in ihr auch der universelle Heilsratschluss Gottes sich kund zu thun anfing und das Wirken der speziellen Heilsgnade Gottes sich darin deutlich verfolgen lässt, — Gesichtspunkte, welche die jüngeren Erzähler, namentlich der prophetische Haupterzähler besonders hervorheben.

Gegenüber von der unter den Völkern zunehmenden Verfinsterung also will Gott einschreiten, um durch besondre, ausserordentliche Selbstbezeugungen zunächst an einem einzelnen Mann nicht bloss in diesem selbst ein kräftiges göttliches Leben zu pflegen, sondern auch um durch ihn ein Haus zu gründen, in welchem künftighin der Weg Gottes gewahrt, Recht und Gerechtigkeit geübt würde Gen. 18, 19. Dass Abraham diese seine Berufung durch irgend etwas verdient hätte, wird nirgends auch nur entfernt angedeutet; es ist die freie göttliche Gnade, der er es zu verdanken hat. Dass gleichwohl die göttliche Weisheit Gründe gehabt hat, gerade ihn zu wählen, versteht sich von selbst und was das für Gründe gewesen seien, und dass wir ihn uns schon vor seiner Berufung als einen Mann reinerer und ernsterer Gottesfurcht zu denken haben, haben wir schon § 12 gesehen. Aber

das ist auch nur der Ausgangspunkt. Das in ihm Liegende muss erst gepflegt, entwickelt, gestärkt werden. Er wird als der zum Anfänger einer neuen Entwicklung Bestimmte losgerissen von allen natürlichen Banden, die ihn mit seiner Umgebung verknüpften, um sich ganz nur auf Gott gestellt zu sehen (das ist der Weg, den Gott mit jedem Menschen geht, mit dem er in ein Verhältnis eintritt); er wird eingeführt in ein Land, wo er kein Recht und kein Eigentum hat, und ist vor allem auf göttlichen Schutz angewiesen; er bekommt wohl, wie ein Prophet, wiederholt innere Aufschlüsse über die grossen Dinge, zu denen er und sein Haus bestimmt sei, aber nur langsam wollen sich Anfänge der Erfüllung zeigen, immer wieder gilts zu warten, zu vertrauen; eine Glaubensprüfung folgt nach der andern. Alles geht bei ihm wider die Natur, wider menschliches Wünschen und Meinen, alles vielmehr nach dem Walten der höheren Hand, die sich ihm deutlich kund thut. So wird er unter Gottes unmittelbarer Pflege von allem selbstischen Wesen losgemacht und ihm der Sinn ausgereift, den Gott haben will, der *Glaubenssinn*. Von einer Summe positiver Gotteserkenntnisse und positiver Gottesgebote, die ihm gegeben worden wäre, lesen wir nirgends etwas (die Formel Gen. 26, 5: er hielt meine Gebote, Satzungen und mein Gesetz ist eben aus den Verhältnissen der nachmosaischen Zeit auf ihn übertragen): die Hauptstellen 17, 1 und 18, 19 fordern nur im allgemeinen frommes Aufsehen auf Gott, Rechtthun und Gehorsam gegen Gott. Sein ganzes Verhältnis zu Gott ist ein rein persönliches und in jedem einzelnen Falle kommt ihm teils in selbstredenden äusseren Thatsachen teils in inneren Offenbarungsstimmen der göttliche Wille über das zu, was in diesem einzelnen Fall zu thun sei, dem er dann auch willig, gehorsam und vertrauend sich fügt. Das ist aber nichts andres als der Glaubenssinn, welcher so als die Seele seines Verhältnisses zu Gott und als die Frucht desselben hervortritt; das gläubige Aufmerken auf jede Weisung Gottes, das gläubige Gehorchen gegen dieselbe, das gläubige Vertrauen darauf, selbst wo Augenschein und Gegenwart dawider zeugen. Und gerade dieser Glaube, dieser ganz auf den allwaltenden (שַׁדַּי) Gott und seinen Willen gerichtete, gehorsam vertrauende Sinn, wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, wie einmal der letzte Ordner dieser Geschichte 15, 6 alles kurz und scharf zusammenfasst; d. h. obwohl mit der allgemeinen Schwäche der

menschlichen Natur behaftet und keineswegs sündlos-gerecht, wurde er doch um dieser Grundrichtung seines Wesens willen von Gott als ein dem göttlichen Willen Entsprechender, Rechtbeschaffener angesehen, und dem entsprechend behandelt, also nicht nur persönlich in den Genuss ungetrübter Freundschaft Gottes gesetzt, gesegnet, geschätzt und mit allen äussern Gütern des Lebens beglückt, sondern auch verheissungsweise zum Haupt und Anfänger eines grossen Volkes, zum Erben des Landes seiner Pilgrimschaft und zum Segensquell für die Menschheit gemacht.

Es erscheinen also in ihm die Umrisse einer neuen Heilsordnung. Gott, um den Menschen aus der Herrschaft der Sünde zu befreien, lässt sich selbst herab, teilt sich aus freier Gnade suchend, mahnend, pflegend, stärkend ihm mit, und vom Menschen wird nur die vertrauensvolle Hingabe an diesen Liebeswillen Gottes verlangt. Aber dieser Heilsweg erscheint hier noch auf einen beschränkt; er ist noch nicht der ganzen Menschheit angeboten, dazu ist die Zeit noch nicht; dieses Heil für alle wird erst verheissungsweise in Aussicht gestellt. Wohl aber soll er die so für ihn aufgeschlossene Erkenntnis des göttlichen Heilswillens und diesen glaubensvollen Gehorsam gegen Gott seinem Hause einprägen und forterben, und so die Anfänge eines Lebenskreises von Menschen herstellen, in welchem ein besseres Glaubensleben unter den Menschen dauernden Bestand gewänne (18, 19). Diesen selben Zweck hat auch das Thun Gottes an Isaak und Jakob. Sie stehen freilich nicht so hoch wie Abraham; sie sind nicht die Anfänger und Gründer, sondern bloss Fortsetzer des angefangenen Neubaus eines Hauses von Gläubigen. Um Abrahams willen setzt Gott mit Isaak das nähere Verhältnis, das Bundesverhältnis, fort 26, 5. 24, und dann mit Jakob. Aber auch sie, als die Häupter des Hauses, in dem sie höhere Gotteserkenntnis und das reinere göttliche Leben hineingründen sollen, als die Nachfolger Abrahams, müssen denselben Glaubenssinn bewähren und werden durch besondre Erziehung von Gott dafür gebildet. Namentlich Jakob, obwohl der jüngere von zwei Brüdern der gleichen Mutter und obwohl schon von Mutterleib an der Fersenhalter, der Hinterhaltige, klug Berechnende, Unlautere, wird doch von der freien Gnade Gottes erwählt zum Träger der Verheissung, wird dem Bruder, dem zwar biederen, treuherzigen, aber wilden und rohen, auf die Gegenwart und den Augenblick gerichteten, zu harren und zu entbehren

unfähigen, vorgezogen als der mit Glaubensanlage begabte, weil er trotz seiner Fehler sinnig und für das Höchste aufgeschlossen ist, fähig, den Himmel offen und die Engel herab- und hinaufsteigen zu sehen; weil er an die Verheissungen des Stammes glaubt, und sie sich, wenn auch mit unlautern Mitteln, anzueignen strebt; aber er wird von Gott, der den reinen Glauben haben will, ehe er ihn zum Träger des Gottesplans machen kann, durch Not, Arbeit, Angst und Gnadenerweisungen geläutert, bis er endlich der Mann wird, der das Gebet 32, 3—12 sprechen kann, der im Glauben mit dem Engel Gottes ringt und seinen Segen sich erzwingt, der Gotteskämpfer 32, 24—32; Hos. 12, 4 ff.

So tritt also hier unter diesen Vorvätern die neue Heilsordnung in ihren Umrissen und Grundlagen schon deutlich hervor, dass nämlich Gott nach seinem Wesen und Willen sich aufschliesst, die Erkenntnis seines Willens mitteilt und den darauf Eingehenden, gläubig Folgenden sein Heil schenkt. Gälte diese Heilsthätigkeit nur diesen paar Männern persönlich, so wäre für die Menschheit im grossen nichts gewonnen. In Wahrheit ist ja aber der Plan, durch diese Heilsthätigkeit an den Vätern und Häuptern eines viel versprechenden Hauses den Grund zu einem Neubau, zu einem Gottesreich zu legen, in welchem der Weg Gottes bekannt und die gläubige Hingabe an Gott und der Glaubensgehorsam fortgepflanzt würden (18, 19: ich habe den Abraham erkannt zu dem Zweck, dass er seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm gebieten soll, und sie den Weg Gottes halten, zu thun Recht und Gerechtigkeit). Und dieser Plan hat, wie in den beigegebenen Verheissungen immer angegeben wird, ein ganz universales Absehen: durch diesen Abraham-Samen oder dieses Abraham-Volk soll ein Segen hergestellt werden, den noch alle Völker der Erde sich wünschen. Gleichwohl heisst es nirgends, dass Gott Abraham um des künftigen Israels willen erwählt habe, wohl aber heisst es später immer, dass Gott um die Verheissungen an die Väter wahr zu machen, sich Israels annähme. Damit soll nichts andres gesagt sein, als dass Gott durch dieses Offenbarungsverhältnis, in das er mit den Vätern trat, von Anfang an etwas weit Grösseres und Umfassenderes beabsichtigte, dass jenes Verhältnis zu den Vätern oder jener Väterbund nur der erste Anfang der Verwirklichung eines umfassenden Erlösungsplans war. Und demgemäss ist dann auch von nun an nicht bloss von der (freien)

Gnade, sondern auch von der Treue oder Wahrhaftigkeit Gottes als dem innergöttlichen Grund aller weiteren Heilsthätigkeit die Rede.

§ 49. Der durch Mose vermittelte Bund mit Israel und sein wesentlicher Inhalt.

Als im Laufe der Jahrhunderte aus dem Israelhause in Ägypten ein Volk herausgewachsen war, genügte die den Vätern gewordene Offenbarung nicht mehr, um in diesem ganzen Volk gottgefälliges Leben zu erzeugen: die Nachwirkungen des Gottesglaubens, den die Väter in die Anfänge des Volks eingesenkt hatten, wurden immer schwächer und drohten unter der Vermischung mit den Völkern allmählich ganz zu schwinden. Da trat die Heilsbezeugung Gottes in ein neues Stadium ein, unter Mose und mit der Herausführung aus Ägypten, wie das des Weiteren schon gezeigt ist § 14—16. Ziel und Zweck dieser neuen Heilsbezeugung Gottes sind dieselben, wie bei der an den Vätern, nämlich durch freie Selbsterschliessung an einen Kreis von Menschen ihnen Hilfsmittel zum Kampf gegen die Sünde zu geben, die Glaubensrichtung auf Gott und das Göttliche zu pflanzen und zu stärken, ein Reich des Lebens der Gottesfurcht zu gründen. Aber es ist doch ein wesentlicher Fortschritt. Er betrifft zunächst die Personen. Es handelt sich jetzt um ein ganzes grosses Volk, das inmitten der Heidenwelt dem Leben der Sünde abgerungen und zum Heil geführt werden soll. Dadurch ist zugleich ein andrer Fortschritt bedingt: eine grössere Kräftigkeit, eine reichere Entfaltung und eine andre Artbestimmtheit der neuen Offenbarung. Für ein ganzes Volk, zumal eines das von der heidnischen Verfinsterung schon wieder stark ergriffen ist (§ 13), ist nicht möglich und genügt auch nicht eine von Zeit zu Zeit kommende Offenbarung, ebenso wenig eine bloss allgemeine Darlegung dessen, was Gott vom Menschen fordert (wie Gen. 17, 1), genügt auch nicht die blosse Verweisung auf die Zukunft (die Verheissung) als Stützpunkt des Glaubens, sondern es muss eine viel energischere Bezeugung Gottes eintreten in Kraft-, Wunder- und Heilsthaten, die ein ganzes Volk anzufassen vermögen; eine Auseinanderlegung des göttlichen Willens in bestimmte und klare Forderungen oder Gebote; sinnenfälligere, auf alle wirkende Antriebe, Hilfsmittel und Stützen sind nötig, um Glauben und Gehorsam eines ganzen

Volkes gegen Gott zu erzielen, mit einem Wort: der Gesetzescharakter dieser neuen Offenbarung ist durch jenen Zweck gefordert (s. § 5 u. 15), wodurch sie sich ebenso von der abrahamischen wie der NTl. Stufe unterscheidet.

a) Die treffendste Bezeichnung für dieses neue Verhältnis, in welches der Heilsgott nun zum ganzen Volk Israel tritt, ist die Bezeichnung desselben als eines Bundes zwischen Gott und Israel (§ 15,a), schon in der alten Schrift Ex. 19—24 so gebraucht. Es liegt darin Folgendes. 1) Das Bundschliessen geht von Gott aus; Gott gewährt oder stiftet den Bund, nicht das Volk. Die Initiative geht von Gott aus, näher von seiner freien Heilsgnade, und sofern sie schon eine den Vätern verheissene war, von seiner Treue (§ 48 a. E.); Israel gebührt in keiner Weise ein Verdienst dabei, Gott hat es in freier Gnade aus den Völkern erwählt, denn sein ist die ganze Erde; im Gegenteil die Naturbestimmtheit Israels hätte für Gott eher ein Grund werden können, mit ihm in kein Verhältnis einzutreten (wie das namentlich später Dt. 7—10 ausführt). Und wie dieses Verhältnis von ihm in freier Gnade angeknüpft ist, so ist und bleibt er auch fortwährend der Herr des Bundes. Alle Bestimmungen des Bundes sind von ihm festgesetzt, der Ausdruck seines Willens; er als der Herr des Bundes wacht auch darüber, dass sie zum Vollzug kommen. Dem Volk kommt nur zu die Annahme des ihm von Gott dargebotenen Bundes oder Verhältnisses, und Gott hat durch seine grossen Thaten es zu bewirken gewusst, dass es willig die dargebotene Hand erfasste. 2) Im Begriff des Bundes liegt aber auch, dass, nachdem er wirklich geschlossen, beiderseits eingegangen ist, nun auch beide Teile daran gebunden sind; beide Seiten sind verpflichtet zur צְדָקָה, zur Angemessenheit an das Bundesrecht (vgl. über diesen Begriff, § 29 c, β; sie fällt freilich auf Seiten Gottes mit seiner allgemeinen צְדָקָה zusammen, sofern er eben auch im Bundesrecht nichts aufgestellt hat, als seinen an sich guten sittlichen Willen). 3) Es ist aber durch diese Idee des Bundes das Verhältnis auch als ein ewiges, unlösliches bezeichnet. Da der eine Kontrahent Gott ist, Gott aber dem Bund nie untreu werden kann, so ist eben in dieser ewigen Treue Gottes auch die Ewigkeit des Bundes verbürgt. Der Mensch wird wohl untreu; aber mit der einseitigen Untreue ist der Bund nicht gelöst und kann nicht gelöst werden; Gott gibt darum den Bund nicht auf, sondern als der Herr des

Bundes, der über seine Bewahrung wacht, wird er vielmehr durch neue Erweisungen den andern Teil zur Bundespflicht zurückführen. Im wesentlichen damit übereinstimmend, nur noch vielsagender, weil der Begriff der bundstiftenden und bunderhaltenden Liebe Gottes unmittelbar darin hervortritt, ist die Bezeichnung dieses Verhältnisses zwischen Gott und der Gemeinde als eines Ehebundes bei einigen Propheten von Hosea an (s. schon § 30, a); nämlich Hos., Jer. 2, 1—3 u. s.; Ez. 16 u. 23; Jes. 54; auch der Ausdruck für Bundesuntreue זָנָה gehört hierher. Endlich wird dieses Verhältnis häufig dargestellt als ein Verhältnis der Sohnschaft (*υἱοθεσία*). Gott hat Israel, das ganze Volk, zu seinem Sohn angenommen (adoptiert), oder auch es zu seinem Sohn gezeugt (nämlich geistlich, durch die Gründung desselben zur Gottesgemeinde), so dass fortan die einzelnen Israeliten als Glieder dieses Volks seine Söhne[1]) und Töchter sind Ex. 4, 22; Dt. 32, 6. 18. 14, 1; Hos. 11, 1 ff., Jes. 1, 2; Jer. 3, 19. 31, 9. 20; Jes. II.; Mal. 1, 6. 2, 10. 3, 17. Zwar sind in gewissem Sinn alle Völker Söhne Gottes, aber Israel ist der Erstgeborne unter ihnen, der durch den den andern erst die Bahn gebrochen, die Sohnschaft künftighin vermittelt wird. Alles was ein Vater für seinen Sohn ist und sein kann, Erzeuger, Ernährer, Erzieher, Geber aller Gaben, ist Gott für das Volk; mit den Liebesbanden, mit denen Väter und Söhne zusammenhängen, sind sie zusammengebunden; aber die Liebe des Vaters ist immer grösser als die des Sohnes, er bewahrt sie ihm auch, wenn ihm der Sohn untreu wird (s. schon § 30, a).

b) Sehen wir auf den Inhalt und Zweck dieses Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk, so wird derselbe am häufigsten und einfachsten in der Formel zusammengefasst: ihr sollt mir zum Volke werden und ich will euch zum Gott sein Ex. 6, 7; Lev. 26, 12; Dt. 29, 12, besonders häufig bei Jer., z. B. 7, 23. 11, 4. 24, 7 u. s.; Ez. 11, 20. 14, 10 u. s.; Zach. 8, 8; in noch viel mehr Stellen erscheint nur das eine oder andre Glied, z. B. Ex. 29, 45 zum Gott sein; Lev. 11, 45 (20, 26; Num. 15, 41); Jer. 13, 11 zum Volk sein; Zach. 2, 15. Als ein Gott zugehöriges Volk muss aber das Volk auch nach Gott geartet sein; daher lautet die andre, aber

---

1) Die Verehrer eines Gottes seine Söhne zu nennen ist auch heidnisch vgl. Num. 21, 29; Mal. 2, 11, oder nom. prop. wie בֶּן־הֲדַד etc. Aber hier wohl meist in physischem Sinn, sofern der Gott der Ahn des Volkes ist (R. Smith, the prophets of Israel 1882, S. 168).

schon inhaltsreichere und bestimmtere Formel: „ihr sollt heilig (im eth. Sinn) sein, denn ich bin heilig, ich Jahwe euer Gott“ Lev. 19, 2. 11, 44. 45. 20, 26. 21, 8; Num. 15, 40; Dt. 14, 2, und mehr von seiten Gottes, als göttliches Thun ausgedrückt: אֲנִי יי׳ מְקַדִּשְׁכֶם Lev. 20, 8. 21, 8. 23. 22, 9. 16. Am vollkommensten und umfassendsten aber spricht sich darüber aus Ex. 19, 5. 6: wenn ihr meinen Bund halten werdet, sollt ihr mir ein Eigentum sein vor allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde; und ihr sollt mir werden zu einem Reich von Priestern (= die Gott so geweiht sind und so nahe stehen und so unmittelbaren Zutritt zu ihm haben wie Priester) und ein heilig Volk; wiederholt Dt. 7, 6 (auch 14, 2. 26, 18. 19). — In allen diesen Formeln ist nun wohl zu beachten, dass sie immer nur eine Forderung, eine Aufgabe, ein Sollen aussprechen, womit zusammenstimmt, dass durch das ganze A. T. hindurch diese Forderungen immer wieder als noch zu erfüllende hingestellt werden, z. B. Hos. 2, 1. 3 u. 25; und doch heisst es andrerseits oft genug geradezu, dass sie sein Eigentum, sein Erbteil נַחֲלָה, sein heilig Volk schon sind z. B. Dt. 7, 6. 14, 2. 32, 9; Ps. 33, 12, wie er ihr zugemessen Erbe Jer. 10, 16.

Demnach liegen hier zwei Seiten derselben Sache vor, die zu unterscheiden sind. Wirklich schon geworden ist das Volk Volk Gottes und Gott Gott des Volkes durch die Gemeindegründung oder Bundschliessung, indem er es wirklich und thatsächlich ausgewählt hat aus allen Völkern, es mit starker Hand erlöst und in ein wohl verwahrtes Besitzland eingeführt hat; indem er sein heiliges Wesen (in Jahwe zusammengefasst) und seinen heiligen Willen ihm aufgeschlossen und bekannt gegeben hat und zwar ihm allein unter allen Völkern (vgl. die schöne Stelle Dt. 4, 5—8. 19); indem er sich unter ihm eine Wohnung gestiftet hat, in der er ihm nahe und gegenwärtig ist und seine beseligende Nähe zu fühlen gibt und von wo aus er sie segnet, schützt, als Erlöser und Heiland sich erweist; weiter indem er ihm eine Lebensordnung gegeben hat, durch die wirklich der Gedanke einer Gottesgemeinde oder eines Gottesreichs eine genaue Ausprägung erhält und durch deren Einhaltung sie seinem Willen entsprechen können; indem er endlich selbst die oberste Leitung und Regierung über sie übernommen und vermittelst derselben sie auf dem rechten Weg erhält oder wieder auf denselben zurücktreibt: kurz in sofern von göttlicher Seite alles gethan ist, was zum Begriff eines Gottes des

Volks und zum Begriff eines heiligen Volks Gottes gehört (vgl. Röm. 9, 4). Aber werden sollen sie erst ein heilig Volk Gottes, so weit es von ihnen, von ihrem Willen abhängt, indem sie die von dem sie heiligenden Gott ihnen gegebenen Hilfsmittel benützen, seine Gebote und Ordnungen gewissenhaft beobachten. Nur daran liegt es, ob sie in Wirklichkeit ein heiliges Volk Gottes sind, und bis zu welchem Grade sie es sind. Also das als unheiliges angenommene Volk soll erst ein heiliges werden; das geschieht nicht mit einem Schlage, sondern ist eine lange Aufgabe. So ist es von Gott schon zum voraus in Aussicht genommen; die ganze Heilsanstalt, wie sie jetzt gegründet wird, ist darauf berechnet und dazu eingerichtet, ein heiliges Volk erst zu erziehen, zu bilden, trägt pädagogischen Charakter, und zu diesem Zweck ist auch eine fortgehende, fortwährend den Umständen gemäss sich erneuernde Offenbarung auf Grund dieser gesetzlichen Anstalt vorbehalten. Und wenn es sich dann im Verlauf seiner Geschichte zeigen sollte, dass trotz dieser Heilsanstalt und nach Erschöpfung aller auch erst nur im Keime in der Bundesökonomie liegenden Mittel es doch kein Volk Gottes im wahren Sinn des Wortes wird, so wäre eben damit der Beweis geführt, dass auch diese Heilsmittel noch zu schwach und kraftlos sind, und eine neue noch vollkommenere Selbstmitteilung Gottes nötig ist, um ein wahres Volk und Reich Gottes herzustellen.

c) Da nach dem eben Gesagten das angeknüpfte Bundesverhältnis von Anfang darauf angelegt ist, ein unheiliges Volk zu einem heiligen Gottesvolk zu bilden und es dem Leben der Sünde zu entreissen, so wird ihm alles, was Gott in diesem Bunde ihm bietet und von ihm verlangt, in Form eines streng fordernden, von aussen nach innen treibenden, seiner Grundtendenz nach auf Erkenntnis und Bekämpfung der Sünde gerichteten, seinem Umfang nach alle, auch die natürlichen, äusserlichen und bürgerlichen Lebensverhältnisse umfassenden, in eine Menge einzelner konkreter Gebote zerfallenden Gesetzes nahe gebracht, das freilich dem es nur äusserlich Erfüllenden wie ein lästiger Zwang gegenüberstand, aber dem in seinen Geist Eingehenden eine Quelle des Heiles und Lebens wurde. Alle die vielen Bräuche, Anstalten und Einrichtungen, welche in diesem Gesetz im Namen Gottes verordnet werden, sollen und wollen nur des Volkes Charakter als eines Gottesvolks ausprägen, beziehungsweise ihm denselben

einprägen, auf jedem Schritt und Tritt es daran erinnern, dass es ein Jahwevolk sei und sein soll und so sein Heiligungsstreben fortwährend wach und rege erhalten. Dass das volkstümliche und bürgerliche Recht mit hineingezogen wird, konnte gar nicht anders sein, wenn einmal die Aufgabe gelöst werden sollte, ein ganzes Volk als solches zu einem heiligen Volk Gottes zu bilden. Dass auch das leibliche Leben (in den Reinigkeitsgesetzen) durch solche Gebote geregelt wird, ruht auf dem richtigen Grundsatz (auch im N. T. aufrecht erhalten), dass auch der Leib ein Tempel des heiligen Geistes werden soll, hat aber in seiner Einzelgestaltung allerdings noch einen starken Anflug der antiken unklaren Vermischung ethischer und physischer Reinheit. Die im engern Sinn sittlich-religiösen Gebote sodann sind in der Hauptsache mehr Verbote als Gebote; mehr die einzelnen Arten und Ausbrüche der Sünde abwehrend, verdammend, hemmend, als positive sittliche Leistungen vorschreibend, die Grenzpunkte zwischen Recht und Unrecht, gut und böse scharf markierend. So ist alles recht deutlich für ein noch in der sündigen Naturbestimmtheit befindliches Volk bestimmt.

Und auch die Mittel und Motive, durch welche das Volk zum Eingehen in dieses Gesetz, zum Leben nach demselben angetrieben und bewogen werden soll, sind von einem auf das Augenfällige, Zeitliche beschränkten Gesichtskreis hergenommen, also recht wohl dem natürlichen Menschen angepasst. Überall ist dabei der Mensch vorausgesetzt, wie er von Natur ist. Weil jeder Mensch als naturbestimmter geboren wird und aus dieser Naturbestimmtheit herauszuarbeiten ist, so hat das Gesetz immer wieder seine Stelle gegenüber von jedem Menschen; darauf beruht sein fortwährender Nutzen. Andrerseits sind aber doch diese Forderungen so hoch gegriffen, dass auch der im Heiligungsstreben Fortgeschrittenste noch immer daraus lernen, sein Verhalten danach regeln kann und muss; das Gesetz ist wirklich der Ausdruck des heiligen göttlichen Willens, ein Meisterwerk göttlicher Weisheit (Dt. 4, 6—8), weise und weise machend, Augen erleuchtend, gut, wahr, rein, von dauernder Gültigkeit, mit innerer Triebkraft zum Guten ausgestattet (z. B. Ps. 19, 8—12 u. die Prov., welche eben die innere Weisheit dieser Gebote im einzelnen nachzuweisen suchen). Die Behauptung, dass das Gesetz bloss Legalität, nicht Moralität verlange d. h. nur die Handlung als

solche, ohne Rücksicht auf das Motiv oder die Gesinnung, ist völlig thöricht, wie wir bald des Weiteren sehen werden; sie passt eher auf das nachkanonische, erstarrende pharisäische Judentum, aber auch auf dieses nicht recht. Die ebenso häufig nachgesprochene Behauptung, dass das Gesetz keinen Unterschied mache zwischen sittlich-religiösen und bloss zeremonialen Geboten ist ebenso falsch; schon der Dekalog widerlegt sie; sie gewinnt einigen Schein dadurch, dass oft Übertretungen blosser Zeremonialgebote mit ebenso schweren Strafen bedroht sind, wie die der höchsten religiösen Gebote und hat einigen Anhalt an der landläufigen Meinung, dass Mose den ganzen Pent. geschrieben habe; aber man darf nur Am. 5, 25 oder Jer. 7, 22. 23 lesen, um sofort diesen Wahn zerstört zu sehen. Die Gleichheit der Strafen für die Übertretungen beweist nur, dass ohne solche bei diesem Volk nichts entschieden durchführbar war, nicht aber dass im Geist des Gesetzgebers kein Wertunterschied zwischen den Geboten war oder auch im Geiste derer, die wirklich ins Gesetz eingingen: man lese, was David Ps. 15, oder die Sprüche, oder Propheten wie Jer. 7 als Hauptsache darstellen. — Dass das Gesetz in eine Menge einzelner Gebote auseinandergelegt werden musste, ist etwas sehr natürliches; aber darum fehlte weder dem Gesetzgeber noch allen denkenden Israeliten die Einsicht in die wesentliche Einfachheit oder Einheit dieser Gebote in einigen wenigen Grundgeboten, vgl. z. B. Mich. 6, 8 oder Dt. 10, 12. 13. Und endlich: das Gesetz oder der in demselben verkörperte Wille Gottes steht zwar dem natürlichen Menschen zunächst wie ein Fremdes, Äusseres gegenüber; aber sowie er auf dasselbe eingeht, findet er es seinem eigensten innern Wesen verwandt Dt. 30, 11—14; Prov. (die gerade das Gesetz als höchste Weisheit erweisen wollen); oder Stellen wie Ps. 40, 8.

I. Die Anforderungen Gottes an sein Bundesvolk.

§ 50. Das Zehngebot im allgemeinen und die Pflichten gegen Gott im besondern.

a) Die Grundforderungen, welche Gott an ein Volk Gottes stellt, und auf deren Annahme hin auch der Bund mit Gott geschlossen wurde, sind im sogenannten Zehngebot zusammengestellt;

über dessen Promulgation vgl. § 15. Schon das Dasein dieses Grundgesetzes würde genügen, um die Ansicht derer zu widerlegen, welche behaupten, dass alle im Pent. jetzt zusammengestellten Gesetze für gleich wesentlich und wichtig gegolten haben. Alle diese dekalogischen Gebote beziehen sich auf das Verhalten gegen Gott und die Menschen, sind religiös-ethischer Art. Von sogenannten Zeremonialgeboten ist nur eins darunter, das Sabbat-Gebot, welches durch die Geistigkeit seines Gegenstandes alle andern Zeremonialgebote überragt, das höchste unter diesen ist und fast schon den Charakter eines allgemein-religiösen Gebotes trägt. Mit den Eingangsworten, die zu beiden Tafeln gehören: „Ich bin Jahve dein Gott, der dich aus Ägyptenland, dem Sklavenhaus, ausgeführt hat“, wird der Grundgedanke der ganzen mosaischen Stiftung und der Kern aller der von Mose verkündeten Gotteserkenntnis kurz zusammengefasst (§ 15), und dann in der ersten Pentas die Grundgebote über das Verhalten gegen Gott und die Eltern, die Pietätsgebote, in der zweiten die Grundgebote über das Verhalten gegen den Nächsten oder über die probitas kurz und scharf zusammengestellt. Die Ordnung schreitet zunächst bei den 4 ersten nach dem Wert der menschlichen Güter, welche geschützt werden sollen, fort vom Höchsten zum Niedern: Leben, Familie, Eigentum, bürgerliche Ehre. Das fünfte aber (du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten d. h. den ganzen Familien- und Besitzstand desselben) weist dann ausser den gegen die Güter des Nächsten gerichteten bösen Handlungen auch die gegen dieselben gerichtete böse Lust als die innere und letzte Quelle der bösen Handlungen zurück.

Es ist zwar seit Luthers Erklärung der zehn Gebote sehr gewöhnlich geworden, das „Begehren“ zu beziehen auf die indirekten Unternehmungen gegen den Hausstand des Nächsten, durch welche man seine Güter mit dem Schein des Rechts an sich zu bringen sucht (also Unternehmungen wie Lev. 19, 13. 33. 35. 36; Ex. 22, 21—26; Lev. 25, 14. 17; Dt. 19, 14. 27, 17. 19); man hat sich deshalb auf Matth. 5, 27. 28 berufen, wo Jesus das Verbot ein Weib anzusehen und sie zu begehren, nicht auf das 10., sondern auf das 7. Gebot gründet. Allein etwas begehren oder wie Deut. hat, nach etwas gelüsten ist eben nicht = etwas indirekt an sich bringen; das Begehren oder Gelüsten kann solche bösen Künste, es kann aber auch direkten Mord, Diebstahl, Ehebruch zur Folge haben; Begehren ist eben Begehren, nicht begehrlich unternehmen. Sodann wäre in diesem Fall sicher das 10. vor das 9. (falsch Zeugnis) Gebot zu stellen gewesen, weil es mit den 7. und 8. (Stehlen und Ehebrechen) das gleiche Objekt hätte

und zu diesen gehörte. Aus Matth. 5 aber folgt nichts, weil Jesus dort gar nicht etwas verbieten will, was das Gesetz noch nicht verboten hat, sondern nur beispielsweise an einem dekalogischen Gebot den geistlichen Verstand nachweist, worin ihm dann Luther gefolgt ist. Die Sache ist geschichtlich nicht unwichtig. Es widerlegt sich schon durch den Dekalog der Irrtum derer, welche sich einbilden, Mose habe nichts weiter gewollt, als dass er die gröbsten That- und Wortsünden verbot. Aber Mose war viel mehr und viel grösser, als diese Exegeten sich einbilden: er wusste ganz wohl, dass man auch schon durch das Hegen der bösen Lust nach den Gütern des Nächsten sich versündigt, auch abgesehen davon, ob sie zu wirklichen Unternehmungen führt; und darum hat er schon ganz richtig die Reihe der Verbote damit geschlossen. Nur so hat dieselbe auch einen wirklich inneren Schluss, und erweist sich dieser Dekalog als ein Meisterwerk göttlicher Weisheit.

Widerlegt sich so schon hier die Behauptung, dass das Gesetz nur auf die äussere Handlung sehe, so lässt sich dagegen nicht verkennen, dass auch an diesem Grundgesetz der pädagogische Charakter des Gesetzes überhaupt sich zeigt. Es sind zumeist Verbote, nicht Gebote. Von der Rücksicht auf die vorhandene Sünde, als die herrschende Lebensmacht wird ausgegangen, und diese in ihren Hauptgestaltungen als Sünde zu erkennen gegeben und verdammt und dadurch vorerst nur negativ das Gebiet des sittlich Guten bestimmt. Die positiven Leistungen des Frommen und Gerechten werden hier nicht namhaft gemacht, nicht in positiven Geboten gefordert. Wohl liegt jedem Verbot ein positives Gebot zu Grund und lässt sich leicht daraus ableiten (z. B. du sollst nicht morden = du sollst das Leben deines Nächsten heilig achten), und in andern Stellen des Gesetzes, noch mehr in den Schriften der Weisheitslehrer, Propheten und Psalmendichter sind solche positive Forderungen und Formeln genug entwickelt, wie wir weiterhin sehen werden, aber in Anbetracht des Zustandes des Volkes, das Mose vor sich hatte, war keine andre Fassung so weise, wie diese negative. Wer das Verbot voll und ganz beherzigte, für den war dann des Gebot schon von selbst gegeben, davon können wir geschichtliche Beispiele genug nachweisen; man nehme z. B. die Geschichte 1. Chron. 11, 17—19, welche zarte Scheu vor dem Leben des Nebenmenschen David zeigt; so zu fühlen, hat ihn nicht etwa ein Prophet erst gelehrt, sondern durch die Zucht des Gesetzes selbst ist in ihm dieser Sinn gereift. Es ist deshalb nach meiner Ansicht ganz unverständig zu sagen: Zum Mosaismus gehört nur, was mit direkten Worten im Pent. steht; alles Andre gehört zum Prophetismus; so kann man gar nicht scheiden; und ich werde darum auch in der nun folgenden Darstellung diese Unterscheidung nicht machen, sondern sogleich alles, auch die feinere Ausbildung der Grundgebote, hier zusammenstellen.

An diese Gebote des Dekalog knüpfen wir nun an, indem wir die Hauptforderungen, welche die Gesetzesreligion an das Volk stellt, durchgehen.

b) Wir beginnen nach Massgabe des Dekalogs mit den

Forderungen über das Verhalten gegen Gott, denn dies ist der Grund der ganzen Sittlichkeit.

α) Im Dekalog wird als die äusserste und weiteste Grenzbestimmung hingestellt, keine andern Götter neben Gott (עַל־פָּנָיו auf sein Gesicht hinauf = mit Bevorzugung seiner) zu haben und zu verehren, und keinerlei Bild von der Gottheit zu machen und zu verehren. Wie mit diesen zwei Geboten das Wesentliche des Heidentums charakterisiert ist, so ist auch der nächste Sinn und Zweck derselben, den heidnischen Gottesbegriff und die heidnische Gottesverehrung, die beide auf Verendlichung und Versinnlichung Gottes und Vermischung desselben mit den Kreaturen hinauslaufen, vom Volk abzuwehren und dagegen Jahwe den ausschliessend Einzigen und Bildlosen der Erkenntnis und Verehrung darzubieten. Auf diesem Standpunkt halten sich auch alle andern Gesetze. Wer fremden Göttern opfert, ist dem Bann verfallen Ex. 22, 19; ein Israelit soll keinerlei Bildnis von der Gottheit machen und anbeten Lev. 19, 4. 26, 1; vielmehr wo er solche heidnischen Gottesdienstzeichen im eignen Gebiet trifft, sie vernichten Ex. 23, 24. Das sind lauter älteste Gesetze, die dann im Deut., als die vielen schlimmen Erfahrungen vorlagen, mit neuer unerbittlicher Strenge eingeschärft werden 7, 1—6. 12, 1—3. 13, 2—19. — Ausserdem richten sich die alten Gesetze namentlich gegen jegliche Art heidnischen Aberglaubens: eine Zauberin sollst du nicht leben lassen Ex. 22, 17; ihr sollt nicht wahrsagen und nicht nach Zeichen schauen Lev. 19, 26; keine Geister- oder Totenbeschwörer fragen 19, 31. 20, 6; die vollständigste Aufzählung aller dieser abergläubischen Greuel bietet Dt. 18, 9—14. Alle diese Dinge fallen unter den Gesichtspunkt abgöttischen Wesens, einer Herabwürdigung des einen Gottes Jahwe, der mit seinem Willen alles leitet und beherrscht; sie sind nicht bloss der Sitte, sondern ihrem Wesen nach heidnisch, darum darf kein Israelit sie treiben. Gehen ja aus diesem Grund die Gesetze so weit, an sich indifferente Dinge, wie gewisse Arten von Haarschur, Zeichen in die Haut einritzen und einbrennen (in der Trauer um Tote) und dergl. zu verbieten, weil sie der Sitte nach heidnisch sind und darum einen Abfall von Jahwe in sich schliessen, eines Israeliten unwürdig sind, wie Lev. 19, 27. 28. 21, 5; Dt. 14, 1. 2. — Feiner werden diese negativen oder Grenzbestimmungen über das Verhalten gegen Gott im alten Gesetz nicht

ausgeführt, und wenn wir auf die Geschichte sehen, so müssen wir ja wohl sagen, dass schon mit diesem Wenigen dem Volk eine Aufgabe gestellt war, der es noch viele Jahrhunderte lang nicht nachkam; erst das bab. Exil (§ 21) hat solche groben Abfälle von Gott gründlich beseitigt, so ungeheuer schwer hielt es, mitten unter den Völkern den Glauben an den einen geistigen Gott zu erziehen. Und doch war dies nur das Alleräusserste und Notwendigste, wenn Israel ein Volk Jahwes sein und werden sollte.

Gleichwohl sind jene zwei Grundgebote so inhaltsreich und tief, dass aus ihnen bei allen in das Gesetz wirklich Eingehenden auch das Bewusstsein der höheren Forderungen, die darin liegen, sich entwickelte, und in der „Lehre", wenn auch nicht aufgeschrieben, so doch fort und fort überliefert wurde. Gott wird noch auf gar mancherlei Weise seiner einzigen Majestät und Unbildlichkeit beraubt. Jegliches Vertrauen und Sichverlassen auf menschliche und kreatürliche Dinge ist Abgötterei, Abfall vom wahren, geistigen Gott. Darum verwerfen die Propheten in der Königszeit die falsche Politik, die Bündnisse mit den heidnischen Mächten z. B. Hos. 5, 13. 6, 11. 8, 9; Jes. 30 ff., verwerfen die heidnischen Kriegsmittel Rosse, Wagen, Festungen, schon Ps. 20, 8—10; Hos. 8, 13. 14; 10, 13. 14; Jes. 2, 5—8. 17, 7. 8. 9—11. 31, 1. 3 (Rosse sind Fleisch, nicht Geist, nicht Gott); Mi. 5, 9—14; Zach. 9, 10. Dass sie aber damit keine neue Erkenntnis schufen, sondern man in der guten alten Zeit schon so dachte, zeigt Josuas Thun in Jos. 11, 6—9 (alte Stelle) und das Davids 2. Sam. 8, 4 vgl. schon Ex. 15, 1. 4. Aus diesem Gesichtspunkt wird auch alles Vertrauen auf Nichtgöttliches, Menschliches, Eitles verworfen, z. B. auf Reichtum Prov. 11, 28; Ps. 52, 9; Am. droht denen das Gericht, die an einem Unding Freude haben und sagen sie haben durch ihre Kraft sich Hörner genommen 6, 13 ff.; cfr. Dt. 8, 17. 18; Hiob stellt die Freude und das Hängen an Habe und Schätzen, übergrosse Bewunderung der geschöpflichen Schönheit unter den Gesichtspunkt eines Abfalls von Gott 31, 24 —28, ebenso Eliphas 22, 24 f.; das sind die Weltkinder, die ihren Bauch zum Abgott machen Ps. 17, 14, auf ihren Reichtum trauen 49, 7; Jer. 17, 5—8 spricht den Fluch über jeden, der auf Menschen traut und Fleisch zu seinem Arme macht, und verwirft allen Selbstruhm (Sich rühmen seiner Weisheit, seiner Stärke, seines Reich-

tums), vgl. 9, 22—25; nicht auf Fürsten, sondern auf Gott setzt Israel seine Hoffnung Ps. 146, 2. 3. 118, 8. 9. Und wenn so schon Vertrauen auf Kreatürliches als eine Beeinträchtigung Jahwes verworfen wird, so versteht sich von selbst, dass das gänzliche Vergessen und Leugnen Gottes oder das Vergöttern' der eignen Kraft (Hi. 12, 6; Hab. 1, 11) mit jenen Grundgeboten unverträglich ist. Wogegen je höher ein Frommer steht, desto mehr schon jedes Wanken des Vertrauens auf Gott als Abfall, als Sünde ihm angerechnet oder von ihm empfunden wird; Num. 27, 12—14 über Mose; Ps. 73, 15; Jer. 15, 15—19.

β) Nach Abweisung der Abgötterei und Bildgötterei fordert der Dekalog positiv im dritten und vierten Gebot die absolute Scheu vor Gott. Zwar lautet das dritte Gebot auch negativ (den Namen Jahwes nicht zum Eiteln aussprechen) und verbietet das grobe Lästern und Verwünschen Lev. 24, 10—16; 1. Reg. 21, 10; falsches Schwören Lev. 19, 12; Hos. 10, 4; Jer. 7, 9, besonders Ps. 15, 4; falsches Geloben Num. 30, 3; Fluchen Lev. 5, 1; Pr. 29, 24; Hos. 4, 2, jedes vergebliche, leichtsinnige Aussprechen, fordert aber eben damit die unbedingte Scheu vor dem Namen d. h. Wesen Gottes als dem Höchsten was es gibt; und das vierte Gebot fügt dazu die spezielle Forderung der Heilighaltung der Gott gebührenden Zeit des Menschen, was dann weiterhin auch allgemeiner ausgedrückt ist: „meine Sabbate und mein Heiligtum sollt ihr fürchten“ Lev. 19, 30. 26, 2, d. h. alles was mir heilig ist an Örtern, Personen, Sachen, Handlungen, Zeiten, Einrichtungen, z. B. Lev. 21, 23. Und gewiss ist diese heilige Scheu vor allem, was Gott heilig ist, nicht bloss eine der wichtigsten Forderungen des Gesetzes, die in einer Masse einzelner Gesetze des Pent. (z. B. bezüglich der Opfer und Behandlung des Bluts) eingeschärft ist, sondern die auch wirklich im alten Volk tief eingedrungen lebt (z. B. Jos. 7, 1 über das Vergreifen am Bann, oder Davids Scheu vor dem Gesalbten Jahwes 1. Sam. 24, 7; II. 1, 14. 16). Aber diese Scheu muss sich ebenso erweisen wie in Ehrerbietung gegen die Einrichtungen der Gemeinde, die Gott heilig sind, so in der Achtung vor allen Geboten und Worten Gottes und in der Erfüllung derselben. In unzähligen Stellen des ganzen A. T. wird das Halten seiner Wege oder Gebote als der Haupterweis der Gottesfurcht (יִרְאַת יי׳) gefordert. Die Gottesfurcht also mit einem Wort ist es, welche hier als die Grundpflicht verlangt

wird; durch sie wird Gott heilig gehalten Jes. 8, 13; nicht als blosse Angst vor seinen Strafen, obgleich viele Glieder des Volks natürlich dabei stehen blieben, sondern als die zarte gewissenhafte Scheu, durch irgend etwas ihm Widriges oder Böses ihn anzutasten, welche also „das Meiden des Bösen“ (סוּר מֵרָע) zu ihrer unmittelbaren Folge und Frucht hat, Pr. 3, 7; Hi. 1, 1. 28, 28 u. s. Geboren wird sie aus der Erkenntnis Gottes (דַּעַת), d. h. nicht bloss der durch Lehre überlieferten, sondern der lebendigen, der Erfahrungserkenntnis. Schon der Dekalog, mit seinem voraufgeschickten: „ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten ausgeführt hat“, weist bestimmt auf diese Quelle hin. Dem Volk liegt erfahrungsmässig genug von Gott aufgeschlossen vor; es darf nur mit dem Auge sehen, mit dem Ohr hören, und das Herz aufthun, daher allerdings Erkenntnis Gottes auch als eine Pflicht des Menschen erscheint, als etwas, worum er sich bemühen muss Hos. 4, 1. 6; Pr. 3, 6; Jer. 9, 23; in Psalmen und Propheten auch viel ausgedrückt als Sichkümmern um ihn (דָּרַשׁ) oder Suchen (בִּקֵּשׁ) seiner.

Da nun aber, wer Gott kennen zu lernen wirklich sich bemüht, ebenso seine einzige Macht und Heiligkeit (Majestät) als sein gnädiges liebreiches Wesen kennen lernt, so teilt sich auch die Gesinnung gegen ihn, die daraus sich ergibt, in zwei Arme, welche, wenigstens wo genauer gesprochen wird, unterschieden werden (während gewöhnlich alles in יראת יי׳ zusammengefasst wird), nämlich Furcht und Liebe Gottes. Schon die alte Erläuterung zum ersten und zweiten Gebot des Dekalogs Ex. 20, 5. 6 spricht von Liebe und Hass Gottes; auch in der beständigen Begründung der Gebote mit der Hinweisung auf den Gott, der Israel erlöst und angenommen hat, ist diese Pflicht dankbarer Liebe schon mitgesetzt; ganz besonders aber ist es das Deut., das, wie es die Liebe Gottes zu Israel so schön entwickelt (§ 30,a), so auch die Liebe des Israeliten zu seinem Gott als Grundpflicht neben der Furcht hinstellt: 6, 5. 10, 12—20. 11. 1. 13. 19, 9. 30, 6. 16. 20; Ps. 31, 24. 97, 10 u. s. Gott von ganzer Seele fürchten, lieben und seine Gebote halten, wie die Formel hier immer lautet — damit hat das Deut. die Pflichten gegen Gott auf ihren höchsten und reinsten Ausdruck gebracht.

Diese Gesinnungen der Furcht oder der Furcht und Liebe zu Gott müssen sich erweisen teils in pünktlicher Erfüllung aller

seiner Gebote und namentlich im Meiden des Bösen, Scheu vor der Sünde Ex. 20, 20 und dem Unrechtthun gegen den Nächsten, wie Psalmen (z. B. 15. 24. 50) und Propheten gegenüber von der Heuchelei und Scheinheiligkeit so oft geltend machen, teils im Verehren Gottes (עָבַד) und Anbeten (הִשְׁתַּחֲוָה) in Dank und Bitte, wofür ich keine Belegstellen anzugeben brauche, teils auch ganz besonders im Hoffen, Harren und Vertrauen auf ihn (בָּטַח, קִוָּה, יִחֵל, חִכָּה) oder Zuflucht suchen bei ihm (חָסָה ביי'). Dieses Letztere ist ganz besonders eine charakteristische Eigentümlichkeit der ATl. Frömmigkeit. Da eben die Offenbarung Gottes immer noch eine unvollkommne, das Heil ein unvollendetes, der ungelösten Rätsel des Lebens noch so viele, die Vollendung des Reichs immer noch eine zukünftige war und, wie wir nun schon vielfach gesehen haben, diese Lücken und Mängel sehr bald und mit der Zeit immer stärker gefühlt wurden, so trat auch dieses hoffende Harren und Vertrauen auf Gott mehr und mehr als ein Hauptabzeichen und eine Hauptblüte aller Frömmigkeit hervor (Prov. Psalmen, Propheten): auf Gott vertrauend auszuharren (Ps. 37, 34) war die Aufgabe, z. B. Hab. 2, 4; Dan. 12, 12; und bei Jer. heisst darum Gott mit seinem stehenden Namen „die Hoffnung Israels“ (מִקְוֵה יש') Jer. 14, 8. 17, 13. 50, 7.

Und von hier aus ergibt sich auch die richtige Antwort auf die schon oft aufgeworfene Frage, warum im A. T. unter dem Gesetz der Glaube, der im N. T. die Hauptsache ist, so selten betont werde. Der Glaube, so weit er Vertrauen und hoffendes Festhalten an dem Unsichtbaren oder erst Verheissenen ist, wird ja oft genug gefordert und geltend gemacht, meist freilich mit andern Ausdrücken (wie namentlich בָּטַח u. s. w., s. oben), aber doch auch als אֱמוּנָה oder הֶאֱמִין Ex. 14, 31 (wiederholt Ps. 106, 12); Dt. 9, 23 (wiederholt Ps. 106, 24); Jes. 7, 9. 28, 16; Hab. 2, 4. 2. Chr. 20, 20. Der Glaube in paulinischem Sinn aber als „die heilsbedürftige Aneignung des von Gott geschenkten Heils“ kommt freilich unter diesem Wort und Ausdruck nicht vor; aber Glaube schlechthin ist doch die Voraussetzung aller Frömmigkeit. Ohne Glauben gibt es überhaupt keine Frömmigkeit und so auch keine israelitische; ohne Glauben an den unsichtbaren Erlöser, an seine Erwählung und Annahme zum Volk Gottes, an seine Zukunft und Bestimmung wäre der ganze Bund, der ganze Bundesgehorsam, das ganze Ringen und Streben dieses Volkes unerklärlich. Und

es ist auch im Mosaismus nicht anders, als wir es § 48 auf der patriarchalischen Stufe gefunden haben: ohne die gläubige Hingabe an den sich gnädig herablassenden Gott kommt der Bund und das Bundesheil nicht zu stande, nur dass die gläubige Hingabe sich hier sofort bestimmter formuliert als Gottesfurcht und Liebe, Gehorsam gegen seine Gebote und harrendes Vertrauen auf ihn.

So kann man also sagen: die im Gesetz zunächst aufgestellten Grundforderungen, die negative der Vermeidung aller Abgötterei und Bildgötterei, und die positive der Heilighaltung des Namens Gottes und aller seiner Heiligtümer werden allmählich ausgebaut und geschärft negativ zu der Verwerfung des Vertrauens auf irgend welche menschlichen und irdischen Güter, der Selbst- und Weltvergötterung auch der feinsten Art, und positiv zu der Forderung einer aus Erkenntnis hervorgehenden, in gewissenhaftem und willigem Gehorsam gegen Gottes Gesetz und in gläubigem Vertrauen und Harren auf sein volles Heil sich bewährenden Furcht und Liebe Gottes.

§ 51. Das Verhalten gegen den Nächsten.

Auch in der Einschärfung der Pflichten des Menschen gegen die Menschen geht das Gesetz von den gröbsten, allernotwendigsten Erfordernissen aus, zieht also auch die Rechtspflichten und rechtlichen Bestimmungen mit herein, welche eine Ordnung des geselligen Lebens in Recht und Gerechtigkeit erst möglich machen, entwickelt aber auf Grund dieser Grenzbestimmungen zwischen Recht und Unrecht die höheren sittlichen Forderungen, deren Handhabung nicht mehr der Kontrole des Strafrechts anheimfällt, sondern die zu erfüllen die gewissenhafte Gottesfurcht und das innere Heiligkeitsstreben antreiben.

a) Zunächst geht die 2. Tafel des Dekalogs darauf aus, die rechte Scheu und Achtung vor den Gütern des Nächsten zu pflanzen. Oben an steht das Leben des Menschen: es ist heilig und unantastbar. Das Leben oder die Seele jedes Lebewesens soll der Mensch achten, und darum wenigstens sein Blut nicht zu seinen menschlichen Zwecken gebrauchen, sondern es Gott zurückgeben; aber beim Menschen kommt hinzu, dass er das Bild Gottes an sich trägt (Gen. 9, 6); im Nebenmenschen soll der Mensch das Bild Gottes achten. Ohne dieses Grundgesetz kann überhaupt

keine menschliche Ordnung bestehen, darum wird dasselbe von A Gen. 9, 1—7 als für die ganze Noachische Menschheit geltend bezeichnet. In vielen Gesetzen ist dieses Grundgebot immer wieder auch für Israel eingeschärft, und zwar soll, wenn jemand Menschenblut vergiesst, sein Blut wieder vergossen werden Ex. 21, 12. Lev. 24, 17. Num. 35, 33. 34. Dt. 19, 11—13. Selbst das unvernünftige Tier, das einen Menschen tötet, soll getötet werden Ex. 21, 28. Sogar blosse Beschädigung des Leibes des Nächsten soll streng vergolten werden (Auge um Auge, Zahn um Zahn u. s. w.) Ex. 21, 23—25. Lev. 24, 19. 20. Nur unabsichtliche Tötung soll zwar nicht straflos sein, aber ihr Urheber wird gegen die Blutrache geschützt. Aber auch die indirekte Tötung durch falsche Anklagen und Aussagen oder falsches Rechtsprechen im Gericht fällt noch unter diesen Begriff des Tötens, wenn auch nicht (oder nur in einem Fall Dt. 19, 19) strafrechtlich Ex. 23, 7; Lev. 19, 16; ebenso das so oft gerügte „unschuldig Blut Vergiessen", der Justizmord Dt. 27, 25; Pr. 12. 6. Jes. 1, 15; Mi. 7, 2; Jer. 19, 4; Jes. 59, 7; das Nachstellen, Lauern auf den Fall, Grube Graben u. s. w. (Psalmen). — Über die Heiligkeit des andern Guts, des Weibes des Nächsten, s. in § 53.

Auch das Eigentum des Nächsten, sein Hausbesitz, ist durch das Strafrecht geschützt: Strafe des Diebstahls war doppelter Ersatz und bei Zahlungsunfähigkeit zeitweilige Leibeigenschaft Ex. 21, 27—22, 3; Menschendiebstahl stand dem Morde gleich Ex. 21, 16; Dt. 24, 7. Gegen feinere Arten der Beeinträchtigung des fremden Eigentums kämpfen die Gesetze über das Grenzverrücken Dt. 19, 14. 27, 17 (Pr. 22, 28. 23, 10. Hos. 5, 10. Hi. 24, 2), über Vorenthaltung des Lohnes des Tagelöhners Lev. 19, 13; Dt. 24, 14. 15; über falsches Mass und Gewicht Lev. 19, 35 f; Dt. 25, 13—16. (Pr. 11, 1. 16, 11. 20, 10. 23; Am. 8, 5; Mi. 6, 10; Ez. 45, 10), über Übervorteilung bei Kauf und Verkauf Lev. 25, 14—17, zum Schutz des Anvertrauten Ex. 22, 6—12, über fahrlässige Schädigung fremden Eigentums Ex. 21, 33—36. 22, 4. 5, Zurückgeben des Gefundenen Deut. 22, 3. Lev. 5, 22.

Das Verbot des falschen Zeugnisses hat zunächst den Zweck, die bürgerliche Ehre des Nächsten zu schützen und insofern schliesst sich daran an das erst eingeschärfte Gebot, kein böses Geschwätz und Gerücht gegen den Nächsten auszubringen und nicht zu verleumden Ex. 23, 1; Lev. 19, 16 (Ps. 15, 3. 101, 5.

50, 19. 20. Pr. 10, 18. 11, 13. 16, 28. 20, 19. 25, 23. 26, 20—22. Jer. 6, 28. 9, 3; Ez. 22, 9). Sodann aber hat es seine Hauptbedeutung in Rechts- und Gerichtssachen, sofern falsches Zeugnis, vor Gericht gegeben, notwendig zur Beeinträchtigung des Rechts des Nächsten führt Ex. 23, 2, weshalb Dt. 19, 16—21 dem falschen Zeugen das zu thun befiehlt, was er über den Unschuldigen bringen wollte. Und insofern schliessen sich hier an die vielen Vorschriften über strenge Handhabung des Rechts in allen Rechtssachen vor Gericht: man soll keine Geschenke annehmen und geben, dem Schuldigen nicht hinaushelfen, den Unschuldigen nicht verdammen, weder den Vornehmen um seines Standes willen, noch den Armen um seiner Armut willen bevorzugen, keine Person annehmen, nicht gegen bessres Wissen vom grossen Haufen sich imponieren lassen, um ein Unrecht zu thun, — wie sie am schönsten und vollständigsten zusammengestellt sind Ex. 23, 1—3. 6—8; Lev. 19, 15—18. Sie waren um so wichtiger, als das Gericht öffentlich war und jeder Einzelne sich an der richtigen Entscheidung nach seinem Wissen beteiligen konnte und sollte, und wie schwer es hielt, in diesem Punkt geordnete Zustände und biedern Rechtssinn zu erzielen, ersieht man daraus, dass immer und immer wieder in allen Schriften diese Pflichten eingeschärft sind s. Ex. 18, 21; Dt. 1, 16—19; 16, 19. 27, 25. 1 Sam. 8, 3. Ps. 15, 5; Am. 5, 15; Mi. 3, 11. 7, 3; Ez. 18, 8; Zach. 8, 16 u. s. Endlich aber wird mit jenem Gebot indirekt auch jede Lüge und Unwahrheit, wenigstens so weit sie dem Nächsten zum Schaden gereicht, zurückgewiesen, und es knüpfen sich also hier auch die anderweitigen Verbote der Lüge und Unredlichkeit in ihren verschiedenen Arten an Ex. 23, 7; Lev. 19, 11.

b) Aber nicht bloss in so gröblicher, direkter oder indirekter Weise soll der Israelit die Güter seines Nächsten nicht antasten; er soll zugleich in seinem Denken, Reden und Thun freundliche und aufrichtige Gesinnung gegen ihn beweisen, sein Recht schützen und jedem das Seine werden lassen. Liebe und Gerechtigkeit (חֶסֶד und מִשְׁפָּט oder צֶדֶק) Mi. 6, 8. 7, 2; Hos. 12, 7; Zach. 7, 9; Huld und Treue (חֶסֶד und אֱמֶת) Ps. 12, 2; Hos. 4, 1; Recht und Wahrheit (מִשְׁפָּט und אֱמֶת) Ps. 15, 2; Jer. 5, 1 sind die Fundamente, ohne welche ein gottgefälliges Volk nicht sein kann Ps. 85, 11; Jes. 59, 14. 15, und die Tugenden, durch welche es blüht, gerade wie die göttliche חֶסֶד, אֱמֶת und צֶדֶק die innersten Gründe des gött-

lichen Thuns sind. Über die *Gerechtigkeit*, d. h. hier die Tugend, welche das Recht des Nächsten achtet, jedem das Seine werden lässt, ist hier nicht weiter zu handeln; sie ist die Grundtugend, welche im ganzen A. T., namentlich auch von den Propheten, überall als erstes Erfordernis eines Israeliten eingeschärft ist, z. B. Jes. 1, 17. 21; Ez. 18, 8; Zach. 7, 9. 8, 16; sie wird namentlich in allen Rechts- und Gerichtssachen von allen gefordert (vgl. a), aber auch sonst betont, z. B. Ps. 15, 2: wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übt (פעל צדק). Der Natur der Sache nach treten an ihre Stelle vorzugsweise negative Bestimmungen: nicht betrügen, drücken, übervorteilen, nicht hart und grausam sein (חמס), besonders gegenüber von den Schwachen und Hilflosen, wird gerade schon in den ältesten Gesetzen wie in allen späteren Schriften immer und immer wieder eingeschärft: den *Fremdling* drücke nicht, denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten; *Witwen und Waisen* quälet nicht, denn wenn sie zu mir schreien, werde ich sie hören und euch strafen Ex. 22, 20—23. 23, 9; Lev. 19, 33. 34. Dt. 10, 18. 19. 24, 17. 18. 27, 19 (Gott behütet sie besonders Ps. 68, 6. 146, 7—9 wie alle Unglücklichen); Jes. 1, 17. 23; Jer. 7, 6. 22, 3; Ez. 22, 7; Zach. 7, 10; Hi. 22, 9. 24, 3; gegen Sklaven Hi. 31, 13: wenn ich das Recht meines Knechtes missachtete; gegen die Armen und Dürftigen Ex. 23, 6; Pr. 22, 22. 31, 9; Am. 5, 11. 8, 4. 6; Jes. 3, 15; Jer. 22, 16; den Unterdrückten beistehen und alle ungerechten Bande lösen z. B. Hi. 29, 17 u. s.; Jes. 58, 6. An besonderen Gesetzen gehören noch hierher: keine Zinsen nehmen von Volksgenossen, sein Geld nicht (Armen) auf Wucher leihen Ex. 22, 24; Lev. 25, 35—38; vgl. Ps. 15, 5; Ez. 18, 8 (erst Dt. 23, 20 f. erlaubt von Fremden Zinsen zu nehmen); dem armen Schuldner nicht die zum Leben notwendigen Kleider oder die Mühle als Pfand nehmen Ex. 22, 25, 26; Dt. 24, 6. 10—13; Am. 2, 8; Hi. 22, 6. 24, 3. 7; Ez. 18, 7. 33, 15; überhaupt jede Härte gegen Schuldner Mi. 2, 9; Hi. 24, 9.

Weniger häufig werden die Pflichten der *Wahrhaftigkeit* besonders eingeschärft; doch s. Ps. 101, 6; Pr. 12, 17. 19. 28, 20; Ez. 18, 9 und die Verurteilung der Unredlichen und Trügerischen aller Art, der Gleissnerischen und Zweizüngigen, der trügerischen Lippen oder Zungen Ps. 101, 7. 12, 3. 4. 17, 1. 34, 4. 62, 5. 50, 19; Pr. 13, 5. 17, 7. 19, 5. 9; Mi. 6, 12; Jer. 9, 4 und das unter a) über die Gerichtsverhältnisse Angeführte. — Aber die *Huld*, *Freund-*

lichkeit, Liebe gegen den Nächsten (חֶסֶד) wird im ganzen A.T. recht eigentlich als die Grundpflicht neben der Gerechtigkeit gefordert und an vielen Stellen auf die vielen Huld- und Gnadenbeweise, die das Volk von Gott zu erfahren hat, gegründet. Lev. 19, 18: Du sollst nicht rachgierig noch zornhaltend sein gegen die Söhne deines Volks und sollst lieben deinen Nächsten (רֵעַ) wie dich selbst; 19, 34: wie der Einheimische soll euch der Fremdling sein und sollst ihn lieben, wie dich selbst (denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten): ebenso Dt. 10, 19; und wenn so den Fremdling, dann natürlich noch mehr den Bruder, den Volksgenossen. Man soll dienstfertig für das Gut des Nächsten sorgen Ex. 23, 4. 5; Dt. 22, 1—4; aus Liebe zu ihm ihn in keiner Weise bedrücken (s. oben).

Schon durch seine Institution und viele einzelne Gebote geht das Gesetz darauf aus, diesen Geist der Milde uud Freundlichkeit gegen alle Volksgenossen und Fremdlinge zu pflegen: im Ernten und Herbsten soll man den Bedürftigen aller Art eine Nachlese lassen Lev. 19, 9. 10; Dt. 24, 19. 20; das Sabbatjahr soll ihm besonders zu gute kommen Ex. 23, 10. 11; des verarmten Bruders durch Leihen und Schenken sich anzunehmen ist jedes Israeliten Pflicht Lev. 25, 35—38; Dt. 15, 7—11. Körperlich Gebrechliche und Unglückliche, Blinde, Taube, Lahme werden dem Mitleid und der Unterstützung empfohlen, vor ihrer Misshandlung und Verachtung gewarnt Lev. 19, 14; Dt. 27, 18; Hi. 29, 15 (vgl. zum Motiv Ps. 146, 8); eine Reihe von Geboten wahrhaft edler Humanität hat Dt. 20, 5—7 (Kriegsdienst); 24, 5. 23, 25. 26 (Ährenessen, vgl. Hi. 24, 10 ff. als Gegenstück); bis auf die Barmherzigkeit gegen die Tiere wird herunter gegriffen Lev. 22, 27. 28 (Junges 8 Tage bei der Mutter); Dt. 22, 6. 7 (Vogelnest); 25, 4 (der dreschende Ochse); der Gerechte erbarmt sich auch seines Viehs Pr. 12, 10. Und so fehlt denn auch in den übrigen Schriften, wo die Tugenden eines Israeliten ausführlicher entwickelt werden, nirgends die barmherzige hilfreiche Liebe gegen die Verlassenen und Bedürftigen Hi. 29, 12. 13; 31, 16—20. 31: wenn ich das Begehr der Elenden verweigerte und der Witwen Augen schmachten liess, meinen Bissen allein ass und nicht der Waise mich segnete — vielmehr wie ein Vater war ich ihm —; wenn ich einen Verkommenen ohne Kleidung liess und einen Armen ohne Decke; vgl. weiter die Gastfreundschaft gegen den Reisenden 31, 32; wohl dem, der Armen schenkt Pr. 14, 21; seinen Schöpfer ehrt, wer den Armen leiht 14, 31; Gott leiht, wer dem Armen schenkt 19, 17; der Gerechte nimmt sich der Rechtssache der Elenden an 29, 7; der Gerechte gibt, hält nicht zurück 21, 26. 28, 27. 31, 20. 3, 27. 28; der Gerechte schenkt und gibt Ps. 37, 21; nimmt den Leidenden wahr Ps. 41, 2; bricht dem Hungrigen sein Brot und kleidet den Nackten Ez. 18, 7; gibt Obdach, Kleidung, Brod Jes. 58, 7. 10. Gegen niemand Böses schmieden oder im Herzen denken, nicht Streit anfangen empfiehlt Pr. 3, 29. 30. Zach. 7, 10; Frieden mit dem Nächsten suchen und dem nachjagen Ps. 34, 15.

85, 11; Pr. 12, 20; nicht Böses wieder vergelten, sondern die Rache Gott überlassen Pr. 20, 22. 24, 29; Ps. 7, 5; nicht bloss dem Bruder (Volksgenossen) nicht grollen Lev. 19, 17. 18, sondern auch dem, mit dem man verfeindet ist, sein Eigentum zurecht bringen Ex. 23, 4. 5; nicht Schadenfreude über des Feindes Unglück empfinden Pr. 24, 17. 18, wie Hiob beim Unglück seines Hassers niemals sich freute, wenn es ihn traf Hi. 31, 29. 30; vielmehr sagt der Weise: Hungert deinen Hasser, so speise ihn mit Brod, und wenn er dürstet, so tränke ihn mit Wasser, denn glühende Kohlen raffst du auf sein Haupt und Jahwe wird dir's vergelten (du beschämst ihn so tief, dass er keine Ruhe mehr hat, unter seiner bisherigen Feindschaft) Pr. 25, 21. 22. Also auch die Feindesliebe ist wenigstens im Prinzip anerkannt.

Schöne Zusammenstellungen solcher Grundpflichten des rechtschaffenen Verhaltens gegen den Nächsten, wie es Gesetz und Propheten verlangen, finden sich besonders in Ps. 15; auch Ps. 34, 13—15; Hi. 29, 12—17; Hi. 31 u. Ez. 18; Jes. 58, 6—10 (und Darstellungen des Gegenteils in Pr. 6, 16—19; Hi. 22, 5—10; 24); geschichtlich namentlich das Bild Abrahams und Davids.

c) Gleichwohl sind hier noch allerlei Unvollkommenheiten vorhanden, die wir nicht verkennen dürfen. Zuerst der Partikularismus: dass das Volk Israel, die eignen Volksgenossen, immer das Objekt dieser Tugend und Pflichtübung sind, ist selbstverständlich; Israel ist ja aus den Völkern ausgesondert, hält sich getrennt von ihnen. Nun wird freilich neben dem רֵעַ oder עָמִית = אָח auch der גֵּר der Liebe empfohlen. Und grundsätzlich ist ja sogar die Bruderschaft aller Menschen anerkannt, alle sind Gottes Ebenbild (cfr. § 39, c). Die Menschlichkeit und menschliche Gesinnung ist so eingeschärft, dass sie von einem Israeliten gewiss auch einem Fremden gern entgegen gebracht wurde, und ihn zu quälen oder gar zu töten für ebenso unrecht galt wie bei einem Israeliten. Und die Kluft zwischen Israeliten und Nichtisraeliten war in diesem Stück sicher nicht ebenso gross wie zwischen Griechen und Barbaren. Gleichwohl ist die Liebespflicht immer noch volkstümlich beschränkt, so wie wir § 30, a auch die Liebe Gottes zumeist nur als Liebe zu Israel entwickelt sahen. Nach den Kämpfen der Eroberungszeit wird besonders seit den mittleren Königszeiten, da Israel von der bittern Feindschaft der Völker so viel zu leiden bekam, die Stimmung gegen die Völker (als Ganzes wenigstens) sehr bitter. Im Deut., trotz seiner Humanität, zeigen sich davon deutliche Spuren: Zinsen nehmen und Wuchern erlaubt es schon ausdrücklich gegenüber

dem Fremdländer 15, 3. 23, 21; gegen einzelne Nationen, die mit Israel unversöhnlich verfeindet sind, wie Ammon, Moab, Amalek gebietet es sogar unversöhnliche Feindschaft 23, 4—7 (sollst ihren Frieden und ihr Gutes nicht suchen alle Tage deines Lebens); 25, 19 (mit Anlehnung an Ex. 17, 16). Und dass im Exil diese bittere Stimmung noch wuchs, finden wir sehr begreiflich: man muss Propheten lesen wie Jes. 13. 14 oder 34. 35 gegen Babel, 25, 10. 11 gegen Moab, Wünsche wie Thr. 3, 63—66 oder Ps. 137 gegen alle diese Feinde, speziell Edom und Babel (V. 9: wohl dem, der deine Kinder fasst und sie am Felsen zerschmettert); sogar in Jes. 58, wo die Liebespflichten so schön gezeichnet sind, heisst es doch: „und sollst dich nicht verbergen vor deinem Fleisch" V. 7; die eignen Volksgenossen, sind immer als nächste Objekte der Pflichtübung gedacht. Es kann das, so lange das Reich Gottes auf Israel beschränkt ist, nicht anders erwartet werden. Diese Stimmung gegen die fremden Nationen wurde auch nach dem Exil nicht anders: aus Matth. 5, 43 wissen wir, dass jetzt von den Gesetzeslehrern sogar das Gebot formuliert wurde: „du sollst lieben deinen Nächsten und deinen Feind hassen", womit wohl zunächst der vom fremden Volk gemeint war, was aber dann leicht sogar auf Privatfeinde angewendet wurde.

Eine zweite Schranke liegt in der Sklaverei. Die Sklaverei als die im Altertum ausgebildete Form des Dienstverhältnisses, ist an sich eine Beeinträchtigung der allgemeinen Menschenrechte, also auch gegen die Gerechtigkeit und Liebe. Der Mosaismus hat sie nicht aufgebracht, sondern vorgefunden und als notwendiges Übel belassen. Das müssen wir offen als eine Unvollkommenheit anerkennen. Aber ebenso müssen wir doch auch anerkennen, dass der Mosaismus das Möglichste that, um den Sklaven eine humane Behandlung zu sichern und auch im Sklaven den Menschen achten zu lehren. Die einzelnen Gesetze darüber gehören in die Archäologie. Nicht nur war Leib und Leben der Sklaven durch die Gesetze (die für jeden Menschen gelten) gesichert, sondern sie sollten auch an den Wohlthaten der Religion teilnehmen; die Sklaverei eines israelitischen Sklaven war ohnedem auf 6 Jahre beschränkt. Milde Behandlung des Sklaven, der Volksgenosse ist, wird Lev. 25, 39—46 und 47—55 ausdrücklich befohlen (mit passenden Motiven); vgl. Dt. 15, 15; und welches

Zartgefühl bei einem frommen Mann sich auch gegenüber von den Sklaven entwickelte, zeigt Hi. 31, 13—15.

Eine dritte Beschränkung betrifft die Feindesliebe. Sie ist allerdings ausdrücklich gefordert, im Gesetz u. s., und mancher Fromme konnte rühmen, sie geübt zu haben, z. B. David Ps. 7, 5, auch 3, 9, oder der Dichter von Ps. 35, 13 ff. Aber wie wenig diese Pflicht ins allgemein sittliche Bewusstsein überging, zeigt z. B. 2. Sam. 19, 6. 7, wo Joab dem David zum Vorwurf macht, dass er seine Hasser liebe. Und wie schwer es auch für die Frömmsten und gereiftesten Gerechten war, Feindesliebe wirklich und thatsächlich zu üben, zeigen die vielen Gebete der Psalmisten um Vergeltung und Rache der von ihren Feinden grundlos an ihnen geübten Feindschaft z. B. Ps. 28, 4. 58, 11. 63, 9. 10. 69, 23—29. 109, 6—20; Jer. 18, 21—23. Ohne Zweifel war es zugleich die Not der innern Zweifelsanfechtung über das Ausbleiben der göttlichen Vergeltung, was diese Männer zu solchen Forderungen exemplarischer Rache antrieb, und insofern kommen dieselben auf Rechnung der noch unvollkommenen Erkenntnis, und sind entschuldbar. Aber echte Ausgestaltungen der Tugend und Feindesliebe sind sie nicht, und der Dichter des sonst so herrlichen Ps. 139 ruft doch aus V. 21. 22: „sollt ich nicht hassen deine Hasser, an deinen Widersachern Abscheu haben? mit vollkommenem Hasse hasse ich sie, zu Feinden sind sie mir geworden.“

§ 52. Von der persönlichen Heiligkeit und Reinheit.

Von Pflichten des Menschen gegen sich selbst redet das A.T. nicht. Wohl aber muss der Israelit seine Gottangehörigkeit und Heiligkeit ausser durch Erfüllung der Pflichten gegen Gott und den Nächsten auch noch durch vieles andere bethätigen, was nur auf ihn selbst persönlich Bezug hat; davon ist hier zu reden.

a) Der Israelit muss sich als einen Reinen darstellen, indem er nur reine Speisen isst, also nur Fleisch von reinen Tieren; rein aber sind eine kleine Zahl unter den vielen Tierarten, Lev. 11; Dt. 14; sodann kein Blut und nichts, worin noch Blut ist, also kein Zerrissenes und kein Gefallenes Ex. 22, 30; Lev. 17; Dt. 14, 21. Ferner gab es für ihn gewisse Dinge, deren Berührung oder deren Anhaften ihn verunreinigen; sie betreffen teils das geschlechtliche

Leben, entweder das normale, nämlich die Pollution Lev. 15, 16 f. und Menstruation 15, 19—24, das Wochenbett und den ehelichen Beischlaf 12; 15, 18; oder das abnorme, den krankhaften Samenfluss des Mannes und krankhaften Blutfluss des Weibes 15, 25—30; teils den Aussatz an Menschen, Häusern und Kleidern 13 u. 14; teils endlich die toten Körper, nämlich aller unreinen und der nicht ordentlich geschlachteten reinen Tiere 11, und ganz besonders des Menschen Num. 19, 11—22. Alle diese Zustände und Dinge begründeten für den, der damit behaftet war oder damit in Berührung kam, Verunreinigungen in verschiedenen Abstufungen der Schwere, und es waren zur Reinigung solcher Unreinheit verschiedene Mittel entsprechend jenen verschiedenen Stufen vorgeschrieben, teils Waschung mit blossem Wasser, teils mit einem unter gottesdienstlichen Riten bereiteten Laugenwasser (מֵי הַנִּדָּה, Fleckwasser), teils sogar mit Opfern. Das Einzelne darüber gehört in die Archäologie. Hieher gehören nur die religiös-ethischen Gesichtspunkte.

Leiblich Unreines zu meiden und von der Befleckung durch dasselbe sich zu reinigen, ist zwar in der heidnischen Religion eine ganz geläufige und erklärliche religiöse Forderung, und das Religionssystem der Perser z. B. ist ganz voll von Vorschriften darüber. Aber in einer ethischen, geistigen Religion erwartet man sie nicht, weil in dieser das Natürliche nicht zugleich das Sündige ist, vielmehr nach einem obersten Grundsatz Gott alles gut geschaffen hat, alles Natürliche dem göttlichen Willen gemäss und seinem Zweck entsprechend ist. Man kann in sofern mit gutem Grund behaupten: derartige Scheidung zwischen natürlich Reinem und Unreinem ist nicht aus dem Geiste des Mosaismus hervorgewachsen. Vielmehr das Wiedervorkommen derselben bei den andern alten Völkern zeigt, dass hier ein uraltes Stammes-Erbgut vorliegt, das so tief in die Volksanschauung übergegangen war, dass die neue Religion es nicht sofort ausrotten konnte, wohl aber sichtete, ordnete, nach festen Gesichtspunkten bestimmte und für ihre Zwecke verwandte. Nämlich auch in der höchsten Religion muss es doch gelten, dass die innere Heiligkeit, das Bewusstsein der Gottgeweihtheit sich auch im ganzen äusseren Leben, auch in der Haltung und Führung des Leibes ausdrücken muss. Weil aber diese innere persönliche Heiligkeit, die Mose forderte, vorerst nur Ziel und Ideal war, keineswegs aber beim Volke und

seinen einzelnen Gliedern als schon vorhanden vorausgesetzt werden konnte, sondern das Volk zu ihrer Gewinnung erst erzogen werden sollte, und weil, wie schon öfters gesagt, das Gesetz überhaupt den Weg von aussen nach innen (das Christentum umgekehrt von innen nach aussen) macht, durch die äusseren Dinge auf das Innere, den Geist, hintreiben will, so wird dem Israeliten gesetzlich vorgeschrieben, dass er gewisse Dinge als unrein, als seine Heiligkeit und Gottgeweihtheit beeinträchtigend meiden müsse. Die Forderung der äusseren Heiligkeit, die ihm auf jedem Schritt und Tritt seines Lebens nahe trat, wurde ihm dann eine fortwährende Mahnung seiner Gottangehörigkeit und eine Pflanzschule für das höhere Heiligkeitsstreben.

Dagegen, dass der Gesetzgeber durch diese besondern Bräuche sein Volk speziell von den Heiden absondere, eine Schranke zwischen ihnen und den Heiden errichten wollte, brauchen wir nicht einmal anzunehmen, und können es nicht annehmen, weil ja gerade die Heiden zum Teil dieselben Bräuche hatten. Blosse Gesundheitsrücksichten vollends liegen für den Gesetzgeber gänzlich fern, wenn gleich zur Ausbildung dieser eigentümlichen Anschauungen in der vormosaischen Zeit sicher auch diese mitgewirkt haben. Im übrigen ist zwischen den einzelnen Vorschriften noch zu unterscheiden. Die Speisegesetze liegen nach dem Grundsatz Matth. 15, 11 von der Religion am weitsten ab; weil aber derartige unreine Tiere zu essen mit der Idee eines Reinen auf damaligem Standpunkt ganz unverträglich schien, so wurden sie belassen und sanktioniert. Das Verbot, Blut und Ersticktes zu essen, hat nach § 51, a schon einen näheren Zusammenhang mit der Religion. Schon näher liegen dem Gebiet des Sittlichen die von der Berührung ausgeschlossenen unreinen Dinge. Der Aussatz ist nicht bloss eine der scheusslichsten und ansteckendsten Krankheiten und daher die Aussonderung der Aussätzigen aus der Gesellschaft bei allen Völkern üblich gewesen, sondern er galt bei den Israeliten als eine besondre Strafe Gottes (נֶגַע) z. B. Num. 12, 9. 10. 14; 2. Chr. 26, 19 u. s., er lag somit für die Vorstellung schon im Grenzgebiet der Sünde. Diesem Grenzgebiet gehören auch die geschlechtlichen Zustände an: sie fallen in's Gebiet der Scham, sind mit temporärer Schwächung verbunden, rufen das Gefühl von etwas, was nicht sein soll, hervor. Ein Toter endlich, ein Leichnam, dieses erstarrte Blut und Leben, das der Fäulnis anheimfällt, ruft in jedem Menschen ein Grauen hervor, führt eine Scheu es zu berühren mit sich, und im Mosaismus vollends hat der Tod, als der Sünde Sold, ethische Bedeutung. Dagegen ist es nach meiner Ansicht verfehlt, alle diese Dinge künstlich unter einen und denselben Gesichtspunkt zusammenpressen zu wollen; Bähr: Zeugen und Sterben, Gebähren und Verwesen stehen mit der Sünde im Konnex; Sommer (bibl. Abhandlungen 1846): geschlechtliche Ausflüsse wie Aussatz tragen die Eigenschaft der Fäulnis an sich; Verwesung und Tod aber sind sündlich. (Und unreine Tiere?)

Indem also der Israelit diese Dinge meidet oder sich davon reinigt, und seine leibliche oder levitische Reinheit darstellt und bewahrt, genügt er einer der Anforderungen der persönlichen Heiligkeit. Diese Gesetze waren gewiss einst regelmässig befolgt (z. B. 1. Sam. 21, 5. II. 11, 2. 4 u. s.). Die Propheten legen keinen besondern Nachdruck darauf; erst von Ez. und Jes. II. an werden sie (in der Zerstreuung unter den Heiden) stärker betont; aber erst im nachexilischen, buchstäblich gesetzlichen, und vollends im nachkanonischen Judentum erhalten sie eine übertriebene Wichtigkeit. — Die Vorbereitung durch Waschung und Reinigung vor Vornahme einer heiligen Handlung und vor dem Erscheinen am heiligen Ort war zwar regelmässige Sitte (z. B. Ex. 19, 10. 14. 1. Sam. 16, 5), ist aber im jetzigen Pent. nicht besonders vorgeschrieben.

b) Unter den Gesichtspunkt persönlicher Reinheit und Heiligkeit fallen nun ferner alle Verordnungen, welche auf Bewahrung der Vollkommenheit des Leibes und Lebens und der Keuschheit sich beziehen. Über Selbstmord, etwas unter gesunden Naturvölkern Unnatürliches, hat das Gesetz nichts. Er ist auch geschichtlich selten erwähnt: 1. Sam. 31, 4. 5 (Saul); II. 17, 23 (Ahitophel); 1. Reg. 16, 18 (Simri). Die Verschneidung des Mannes galt als mit der Menschenwürde unverträglich: ein Verschnittener soll nicht in der Gemeinde sein Dt. 23, 2 (die höhere prophetische Wahrheit darüber lehrt aber Jes. 56, 3—5, nämlich über einen, der wider seinen Willen verschnitten ist). Die absichtliche Verstümmelung und Entstellung des Leibes durch gewisse Tonsuren, Stigmen, Einritzen und dergl. untersagt Lev. 19, 27. 28; Dt. 14, 1, letzteres mit der schönen Begründung: denn du bist ein heiliges Volk deinem Gott. — Als scheussliche, echt heidnische Verbrechen, wegen deren das Land seine Bewohner ausspeien würde, werden gebrandmarkt und mit Todesstrafe belegt die widernatürlichen Vermischungen von Menschen mit Vieh Lev. 18, 23. 24. 20, 15. 16. Dt. 27, 21 (auch das Tier ist zu töten) und von Personen einerlei Geschlechts Lev. 18, 22. 20, 13 cfr. Gen. 19 (wie ja ebenso jede nicht naturgemässe Zusammenbringung von Tieren und Sachen verboten wird Lev. 19, 19. Dt. 22, 5. 9—11, als Verkehrung und Entweihung der Natur). In Beziehung auf die gewöhnliche Unzucht der Geschlechter (abgesehen von Ehe und Ehebruch, wovon im nächsten §) finden sich merkwürdig

genug nur wenige Gesetze, nämlich Lev. 19, 29 (Eltern sollen über der Keuschheit der Tochter wachen), und Lev. 21, 9 (über eine Priestertochter, die hurt); über die קְדֵשִׁים und קְדֵשׁוֹת Dt. 23, 18. 19, und zum Schutz der verführten Jungfrau Ex. 22, 15. 16; Dt. 22, 28. 29. Um so mehr geben die Weisheitslehrer (Prov.) und die Propheten in diesem Punkt den Forderungen der Religion Ausdruck; und Hi. 31, 1 zeigt, bis zu welcher Feinheit auch in diesem Stück das sittliche Gefühl der Rechtschaffenen ausgebildet war.

c) Ihren innersten Kern hat die Forderung der Heiligkeit in der Bewahrung der ethischen Reinheit, der Bewahrung vor Sünde. Zum Kampf gegen die Sünde in allen ihren Formen und zur Reinigung von der geschehenen Sünde, die wie ein Flecken dem, der sie begangen, anklebt, anzutreiben und das Heil- und Hilfsmittel dazu zu bieten, ist ja der letzte Zweck des ganzen Gesetzes und aller theokratischen Anstalten. Schuldlos und fleckenlos soll die Gemeinde, soll der einzelne Mann vor Gott dastehen, daher soll er auch für zugezogene Schuld immer sofort Sühnung erwerben. Wenn also das Gesetz nicht mit diesem Ausdruck die ethische Reinheit der Person als Forderung hinstellt, so folgt sie doch aus dem Gesetz als Ganzem. Und es ist nur der ureigenste Geist des Gesetzes, der uns in den andern Schriften entgegentritt, wenn sie gerade auf diesen Punkt allen Nachdruck legen. Wer darf den heiligen Berg Gottes besteigen? fragt David und antwortet Ps. 24, 4: wer reiner Hände, lauteren Herzens ist, seine Lust nicht zum Eiteln hebt, und nicht zum Truge schwört; und Ps. 15, 2: wer aufrichtig wandelt und Recht thut, wer im Herzen Wahrheit redet, nicht Verleumdung hegt auf seiner Zunge; und ähnlich Prov. 6, 16—19: 6 Dinge hasst Jahwe und 7 sind ein Gräuel seiner Seele: stolze Augen, trügerische Zungen, Hände, die unschuldig Blut vergiessen, ein Herz, das nichtswürdige Gedanken schmiedet, Füsse, die zum Bösen eilen, Aussprechen von Lügen, Erregung von Zank zwischen Brüdern; vgl. 6, 12—15. 4, 23—27. Speziell gehört hieher die Reinheit der Hände, נִקָּיוֹן oder בֹּר sc. יָדַיִם Ps. 26, 6. 73, 13; Hi. 17, 9. 22, 30, nämlich von jeder sündigen That, namentlich Blutschuld Jes. 1, 15. 59, 3; Ez. 23, 45, oder von Frevel, Unrecht, unrecht Gut, Gewaltthat Ps. 7, 4; Hi. 16, 17; Ez. 18, 8; Jes. 59, 6, so dass diese Reinheit der Hände geradezu so viel ist als צֶדֶק (in dem

§ 51, b erörterten Sinn) s. Ps. 18, 21. 25, und sofern, wer eilet reich zu werden, nicht unschuldig bleiben wird (Prov. 28, 20), gehört auch das Laster des Geizes und der Habsucht (Mi. 6, 10. 11) zu diesem befleckenden Thun. Weiter die Reinheit des Herzens Ps. 24, 4. 51, 12. 73, 1. 13, zunächst als reines Gewissen, Schuldfreiheit; dann die Aufrichtigkeit, Geradheit, Redlichkeit desselben (יֹשֶׁר, תֻּמָּה, תֹּם לֵבָב), die ohne Rückhalt am rechten Weg gegenüber von Gott und Menschen festhält Ps. 101, 2 und dazu die Erklärung V. 3—8; Ps. 26, 1. 11. 7, 9; 1. Reg 9, 4. Pr. 10, 9. 14, 2. 28, 6, oder לֵב שָׁלֵם Jes. 38, 3; im Gegensatz gegen das לֵב עִקֵּשׁ, verkehrtes Herz Ps. 101, 4; Pr. 11, 20, und gegen alle die Sünden der Unwahrheit, des Trugs, der Hinterlist, Gleissnerei und Heuchelei (wovon schon § 51, b), wobei übrigens zu bemerken ist, dass selbst Ideale der Gerechtigkeit, wie die Patriarchen, von der Notlüge nicht frei sind Gen. 12, 13. 26, 7, ebenso David sie wiederholt sich zu Schulden kommen lässt 1. Sam. 21, 3 ff. 27, 10, und Jakob selbst die wirkliche Lüge Gen. 27. In ihr ist auch eingeschlossen die Aufrichtigkeit im Bekenntnis der Sünden und Fehler Ps. 32, 2; 51; 8; Hi. 31, 33. 34; Pr. 28, 13; 20, 9. Und nur auf Unaufrichtigkeit des Herzens, auf einem Nichtkennenwollen seiner eignen Schwäche, beruht auch der Hochmut und Übermut. Höhe des Geistes Pr. 16, 5. 18, Aufgeblasenheit des Herzens, stolze Augen 21, 4. 30, 13. 6, 17; Ps. 101, 5. 18, 28. 131, 1, זָדוֹן Übermut Pr. 11, 2. 13, 10 sind alle Gott ein Greuel und stürzen in Schande und Schmach; Demut (עֲנָוָה, הַצְנֵעַ) gehört zur Herzensreinheit, ziemt sich gegenüber von Gott 2. Sam. 6, 22; Mi. 6, 8, für den Weisen Pr. 11, 2 und bringt Ehre 18, 12. 22, 4. An demütigem Volk hat Gott Gefallen Ps. 18, 28, an zerschlagenem Herzen 51, 19; Jes. 57, 15; es ist das rechte Kennzeichen des messianischen Volks Zeph. 2, 3. 3, 11. 12. — Die späteren Propheten drücken dieses Abthun aller der Auswüchse und Verkehrtheiten des natürlichen Herzens und die Umbildnng desselben zu einem für Gottesfurcht und Sittlichkeit gefügigen Herzen aus als Beschneidung des Herzens Dt. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4 u. s.

§ 53. Von der Heiligkeit des Hauses.

Das Haus d. h. die ganze Familie, Mann und Weib, Eltern und Kinder, Herren und Sklaven, samt dem Besitzstande, in dem der Wille des Herrn oder Vaters massgebend für alle andern war,

ist der nächste in sich geschlossene Kreis eng zusammen gehörender Personen mit gegenseitiger Verantwortlichkeit für einander und die Grundlage der weiteren und grösseren Gemeinschaft, des Volkes und Reiches. An dieses Haus, gleichsam eine moralische Person, wird nun derselbe Anspruch äusserer und innerer Reinheit und Heiligkeit gemacht, wie an den Einzelnen, und eine ganze Reihe positiver Gebote hat den Zweck, dieselbe zu erziehen.

a) Das nächste Verhältnis, das hier in Betracht kommt, ist das von *Mann und Weib*, das eheliche Verhältnis. Das Fundament der Ehe ist die eheliche Treue des Weibes; wer eines Mannes Weib antastet, tastet ihm sein höchstes Gut (nach dem Leben) an, seine Familie. Daher ist dieses Gut schon im Dekalog gewahrt, und ist dasselbe durch das Gesetz vermittelst der Todesstrafe für die Ehebrecherin und den Ehebrecher geschützt Lev. 18, 20. 20, 10; Dt. 22, 20; ebenso für die verlobte Braut, die in dieser Beziehung schon dem Eheweib gleichsteht Dt. 22, 23—27; und für die Reinigung eines Weibes, welche im Verdachte des Ehebruchs steht, ist in dem sogenannten Eifergesetz (תּוֹרַת הַקְּנָאוֹת) Num. 5, 12—31 eine eigentümliche Prozedur angeordnet, um einen verschärften Reinigungseid des Weibes vor Gott am Heiligtum durch den Priester abzunehmen, wodurch sie die schwerste unmittelbare Strafe Gottes auf sich herabrufen muss, wenn sie schuldig ist. Im ganzen A. T. ist Ehebruch als eine der schwersten Sünden hingestellt Hos. 4, 2. 13. 7, 4; Jer. 5, 7. 8. 7, 9. 9, 2. 23, 10. 14. 29, 23; Ez. 18, 6. 33, 26; Mal. 3, 5; Ps. 50, 18; Hi. 24, 15. 31, 9 ff.; besonders das B. Prov. ist voll von Warnungen davor und stellt das unausbleibliche zeitliche und ewige Verderben dar, in das er führt (23, 27; weiter bes. C. 5. 6. 7. 9).

Freilich müssen wir nun sofort sagen, dass im Gesetz und dem ganzen ATl. Recht nur der fleischliche Umgang mit dem Weibe eines andern unter den Begriff des Ehebruchs fällt, nicht aber der fleischliche Umgang eines verheirateten Mannes mit einer unverheirateten Frau, der nur unter den Begriff der Unzucht fällt. Der Mosaismus schliesst sich hier noch an die antiken und orientalischen Begriffe an: nur das Weib ist absolute eheliche Treue schuldig, der Mann hat eine freiere Stellung; es ist noch Rechtsungleichheit zwischen Mann und Weib. Das zeigt sich ja auch noch in andern Richtungen. Der Mann kann ja auch mehrere Weiber haben (zwei Weiber haben viele Gen. 4, 19.

31, 50; Dt. 21, 15; 1. Sam. 1, 2; 1. Chr. 8, 8—12; die Vornehmsten haben viele Weiber Jud. 10, 4. 12, 9. 14; Könige), und noch Kebsweiber, Halbweiber, Mägde als Konkubinen; das findet sich so durch die ganze ATl. Geschichte, wenigstens vor dem Exil; die Polygamie ist vom Mosaismus aus der vormosaischen Zeit einfach herübergenommen; nirgends gesetzlich verboten, vielmehr im spätesten Gesetz einfach vorausgesetzt Dt. 21, 15—17. Auch alle andern ehelichen Sitten und Rechte weisen auf eine niedrigere Schätzung und untergeordnete Stellung des Weibes hin. Die Frau wurde von den Eltern um den מֹהַר erkauft, um eine Gabe an Geld, die auch in eine andre Dienstleistung verwandelt werden konnte, und sie ging nun in den Besitz ihres Mannes über. Die Ehe war insofern ein Privatkontrakt und bei ihrer Schliessung priesterliche Assistenz weder notwendig noch überhaupt gebräuchlich. Endlich hatte der Mann das einseitige Recht der Lösung der Ehe, der Ehescheidung (das Weib hatte kein solches); um irgend etwas Missfälligen willen konnte er das Weib fortschicken, die Ehe lösen; nur war es, seitdem das Schreiben sich mehr verbreitete, gewöhnlich geworden, ihr eine schriftliche Bescheinigung darüber, einen sogenannten Scheidebrief auszustellen. Dieses alte, aus vorgesetzlichen Zeiten überkommene Ehescheidungsrecht, wird im Gesetz einfach vorausgesetzt Dt. 24, 1—3. Der Mosaismus hat alle diese Dinge rechtlich zunächst nicht geändert; nur beschränkt hat er die Ehescheidung insoweit, dass er verbot, dass eine rechtsgültig Geschiedene, wenn sie einen zweiten Mann geheiratet hat, nach der Lösung der Ehe mit diesem wieder von dem ersten Mann geehelicht werden dürfe V. 4 und auch sonst für einige bestimmte Fälle das Ehescheidungsrecht sistierte 22, 19. 29.

Allein, wenn der Mosaismus nicht direkt in diese alten Rechtsbräuche des Volks eingreifen konnte, so hat er doch indirekt, moralisch, mächtig alten Anschauungen und Sitten entgegengewirkt und eine reinere Auffassung der Ehe allmählich nicht bloss angebahnt, sondern auch zu Wege gebracht. Nach den Grundsätzen der Religion, wie sie am reinsten Gen. 1 und 2 ausgesprochen sind, ist nicht Polygamie, sondern Monogamie das ursprüngliche und normale Verhältnis, und ist allerdings das Weib dem Mann untergeordnet, für ihn, zu seinem עֵזֶר (2, 18. 20), ihm zur Seite (aus seinem צֵלָע), ihm entsprechend (כְּנֶגְדּוֹ), also seinesgleichen. In

den Patriarchensagen, an denen das Volk seine Sitte bildete, steht Isaak als das Muster der Monogamie da, und wird das Konkubinat Abrahams wenigstens auf den Wunsch des rechtmässigen Weibes zurückgeführt. Die Monogamie wurde so doch bald das Gewöhnliche; die Sprüche setzen sie immer voraus z. B. Prov. 12, 4. 18, 22. 19, 14. 5, 15—19. Jesaia hat nur eine Frau 8, 3. Der Besitz eines treuen mit Liebe ihrem Mann zugethanen fleissigen gottesfürchtigen Weibes wird als eins der höchsten irdischen Lebensgüter, eine Gnade von Gott, eine Quelle reichen Segens und Glücks, gepriesen, bes. Pr. 31, 10—31; cfr. Ps. 127. 128. Nach dem Exil drang die Monogamie ohnedem immer mehr in praxi durch, z. B. Koh. 9, 9; Sir. 26; Tob., obgleich Polygamie auch jetzt noch nicht, auch im talmudischen Recht nicht, gesetzlich verboten wurde. Wäre ferner die höhere sittliche Idee der Ehe nicht schon erkannt gewesen, so hätten die Propheten das Liebesverhältnis Gottes zur Gemeinde nicht unter dem Bild eines Ehebundes dargestellt, man vergl. namentlich Hos. 2 und 3, wornach die Liebe die Seele dieses Bundes ist und bleibt, und derselbe unauflöslich ist. Wie diese Ehe zwischen Gott und Gemeinde als ein durch einen Schwur hergestellter Bund charakterisiert ist Ez. 16, 8, so ist auch Pr. 2, 17 und Mal. 2, 14 die menschliche Ehe als ein „Gottesbund“ d. h. als ein vor Gott beschworner Bund, in dem Gott Zeuge ist, dargestellt. Wie Hos. 2 und 3 und Jes. 50, 1 ff. 54, 5—8 den Ehebund Gottes mit dem Volk als einen unauflöslichen darstellten, so schärft schliesslich auch der letzte Prophet Mal. 2, 13—16 auch bezüglich der Ehescheidung die Anforderungen der Religion, wenn er es geradezu ausspricht, dass Gott die Ehescheidung hasst 2, 16.

b) Wenn der gesetzliche Mosaismus wenigstens durch strenge Verordnungen gegen den Ehebruch für die Heiligkeit der Ehe gesorgt hat, so hat er weiter durch die Gebote über die unerlaubten ehelichen Verbindungen gegen die Unkeuschheit unter den Familiengliedern selbst gewirkt und für die Zucht im Hause gesorgt. Das beweisen die Gesetze Lev. 18, 6—18; 20, 11. 12. 14. 19—21; Dt. 27, 20—23. Alle die näheren Grade der Blutsverwandtschaft (agnatio) und Schwagerschaft (affinitas) sind dadurch aus dem Bereich der Eheschliessung herausgenommen (erlaubt ist nur die Ehe mit der Nichte, mit der Witwe des Mutterbruders, mit der Witwe des Schwestersohns und mit der Schwester der

verstorbenen Frau). In diesem Stück hat er nicht etwa bloss ältere Sitten sanktioniert (im Gegenteil die Patriarchen leben in Verwandtenehe, Abraham mit einer Halbschwester, Jakob mit 2 Schwestern zugleich), hat auch nicht an die Sitten fremder Völker[1]) sich angeschlossen, sondern vielmehr ganz absichtlich und bewusst einen Gegensatz gegen das unkeusche und unzüchtige Heidentum machen wollen, welches gerade solche Verwandtenehen (wenn auch nicht alle hier verbotenen) duldet, cfr. Lev. 18, 3. 24: ihr sollt euch in allem dem nicht verunreinigen, denn in allem dem haben sich die Heiden verunreinigt, die ich vor euch ausstosse. Auch ist schon aus dieser Formel klar, dass nicht blosse Klugheitsgründe, Wahrnehmung von physischen und bürgerlichen Nachteilen, die daraus entspringen, als Motiv zu Grund liegen, sondern es sich hier um sittlich-religiöse Grundsätze handelt. Aus der beständigen Formel, die das Gesetz braucht: du sollst die Scham der und der nicht aufdecken, denn sie ist deine Mutter, deine Schwester u. s. w., sieht man, dass dabei auf Erhaltung der häuslichen Keuschheit und Ehrbarkeit und auf die strenge Auseinanderhaltung der ethischen Verwandtenliebe und der immer sinnlichen Geschlechtsliebe, also auf die Reinheit und reine Aufrechterhaltung der beiden Grundgefühle, durch welche die Existenz der Familie bedingt ist, abgesehen wird. Beides sind nach Gottes Ordnung getrennte sittliche Verhältnisse und beide sollen in ihrer Reinheit gewahrt werden. Die Gefahr, welche für die Zucht im Hause entstand, wenn zwischen seinen Gliedern fleischliche Verbindung erlaubt war, leuchtet von selbst ein. Davids Haus 2. Sam. 13 gibt die abschreckende Illustration dazu.

c) Von grosser Wichtigkeit ist dem Mosaismus das Verhältnis der Kinder und Eltern. Schon der Dekalog stellt den Hauptgrundsatz darüber auf. Für die Kinder sind die Eltern die Urheber und Schöpfer, die Herren, gleichsam die sichtbare Gottheit, der sie alles verdanken, von der sie sich darum immer abhängig fühlen müssen, wie der Mensch als Mensch von Gott,

1) Namentlich in Ägypten war Geschwisterehe (und in Moab Ammon noch anderes Gen. 19, 32 ff.) althergebracht, wie man nicht nur aus den Ptolemäerzeiten weiss, sondern jetzt auch, aus dem II. saec. nach Chr. (Kaiser Commodus) aus den Steuerlisten, die aus äg. Papyrus erhoben sind (Sitzungsbericht der Berl. Akad. d. Wiss. 1883 Juli-Aug.).

daher dieses Gebot zu den Geboten der ersten Tafel gestellt ist. Es wird nun aber nicht die Liebe des Kindes zu den Eltern geboten; die Liebe, als von Natur angeboren, als natürlicher Trieb in das Kind gelegt, braucht nicht geboten zu werden; sie ist als das Normale vorauszusetzen und vorausgesetzt. Aber dem Gesetz kam es zu, zu sagen, in was diese Liebe sich äussern muss, damit sie die rechte Liebe sei, nämlich in der schuldigen Achtung, in Unterthänigkeit des Gehorsams, aber auch noch in vielen andern Dingen, daher auch nicht gesagt ist: „gehorche den Eltern", sondern „ehre die Eltern" oder Lev. 19, 3: „fürchte die Eltern" (Ehrfurcht); cfr. Mal. 1, 6. Grobe Vergehungen gegen dieses Gebot standen unter dem Strafrecht und wurden durch Todesstrafe gesühnt. „Wer Vater und Mutter schlägt, soll getötet werden" Ex. 21, 15; ebenso wer ihnen flucht (mit Worten sich an ihnen vergreift) Ex. 21, 17; Lev. 20, 9; Dt. 27, 16, wozu Pr. 20, 20: „wer Vater und Mutter flucht, dessen Leuchte erlischt in dicker Finsternis". Beharrlicher Ungehorsam gegen die Eltern oder Widersetzlichkeit, gegen welche Ermahnungen nichts mehr fruchten, soll auf Klage der Eltern von der Gemeinde mit dem Tode bestraft werden, denn ein solches Böses soll in Israel nicht sein, es muss ausgetilgt werden Dt. 21, 18—21; vgl. Prov. 30, 17: ein Auge, das des Vater spottet, und der Mutter verschmäht zu gehorchen, das hacken aus die Raben des Thals und fressen die jungen Adler aus. Hingegen zu der Ehrfurcht vor den Eltern gehört es, die Zucht derselben anzunehmen Pr. 1, 8 f. 6. 20—23. 13, 1. 15, 5 und für sie zu sorgen, zumal wenn sie alt werden 23, 22 (Sir. 3 handelt sehr schön davon). Durch ausdrückliche Segenszusagen wird diese kindliche Pietät aufgemuntert Ex. 20, 12 und in Prov. Im allgemeinen stand es in diesem Punkt in der alten Gemeinde gut; Klagen über Störungen werden nicht viele laut, doch s. Mi. 7, 6, und unehrerbietiges, unkindliches Benehmen galt eben als spezifisch heidnisch Gen. 9, 20—27. 19, 31—38. — Von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder redet das Gesetz nicht viel. Nur auf die Unterweisung in Religionssachen weist schon der Jahwist gelegentlich hin Ex. 12, 26. 13, 8. 14. 15; sie war in Ermangelung eigentlicher Schulen um so wichtiger, aber auch selbstverständlicher; die Prov. aber schärfen diese Zucht und Erziehung der Kinder überall sehr ernstlich ein, z. B. 13, 24. 19, 18. 22, 15. 23, 13. 14. 29, 17; ebenso Dt. 4, 9. 10. 6, 7. 20 ff. 11, 19.

d) Über Sklaven und Herren schon § 51, 5. Über die Gesamtverantwortlichkeit eines Hauses § 28, a.

§ 54. Die Heiligkeit des Volkes.

Das Volk besteht freilich aus den Einzelnen und erbaut sich aus den Häusern, und in sofern könnte man sagen: mit dem, was die Einzelnen und die Häuser zu leisten haben, sei auch schon dargelegt, was das Volk leisten soll. Allein das Volk ist nicht bloss die Summe der Einzelnen und der Häuser, sondern es ist für sich selbst wieder als diese Totalität ein lebendiges, organisches Ganze, das als solches nicht bloss andern Völkern gegenübersteht, sondern auch Gott gegenüber wesentlich als ein Ganzes in Betracht kommt. Ja man kann in gewissem Sinne sagen: das Volk ist vor allen Einzelnen und über ihnen, daher es die Propheten öfters als die Mutter der Einzelnen darstellen z. B. Hos. 2, 4. 4, 5; Jes. 50, 1 u. s. (ein organisches Wesen, so gut als die Einzelnen). Das Volk (die Mutter) war vor den Einzelnen da und überdauert alle Einzelnen; mit dem Volk hat Gott einen Bund geschlossen, und bloss sofern sie des Volkes Glieder sind, stehen auch die Einzelnen mit Gott im Bund, nicht für sich; nur das Dasein des Volks oder der Gemeinde ermöglicht auch dem Einzelnen, wie alle Heilsgüter und Segnungen, so auch das ethisch fromme Leben, die Erfüllung aller seiner Pflichten; ohne dieses schützende Haus des Gesamtvolks wäre es mit dem höheren Leben der Einzelnen bald zu Ende. Dieses Gefühl war von Anfang an und blieb bis zum Ende ganz lebendig (vgl. z. B. auch wie in so vielen Psalmen, sonst reinen Privatliedern, sich schliesslich die persönlichen Bitten zu Bitten für das Ganze erweitern Ps. 51, 20. 25, 22. 28, 9. 128, 6. 130, 7). Aber ebenso lebte auch in der Gemeinde als solcher, der organisch gegliederten, durch ihre Vertreter repräsentierten, wirklich das Selbstbewusstsein eines zusammengehörigen Ganzen, ja wir können sagen, dass in allen ihren besseren, zumal älteren Zeiten, ein freudiger Stolz, ein energisches Hochgefühl ihrer Würde als eines Jahwevolkes sie durchdrang, das sieht man aus der Emphase, mit der von Einzelnen oder Korporationen von dem „Volk Jahwes“ oder „Volk Gottes“ gesprochen wird (Num. 11, 29. 16, 3. 17, 6. 20, 4; Jos. 22, 16. 17. Jud. 5, 11. 20, 2; 1. Sam. 2, 24; II 1, 12. 6, 21. 14, 13; 2. Reg. 9, 6). Als ein solches lebendiges

Ganze hat es denn auch seine eigentümlichen Pflichten, ausser den schon besprochenen der Einzelnen.

a) Vor allem kommt dem Volk als Ganzem zu, sich abgesondert von den Völkern zu halten, aus denen es Gott herausgenommen hat, wie das am idealsten ausgesprochen wird im Bileamsegen Num. 23, 9, wiederholt Mi. 7, 14 (opp. Hos. 7, 8). Die jahwistischen und deuteronomischen Gesetze verlangen darum, dass man wenigstens in Kenaan, des Volkes Besitzland, alle Zeichen des Heidentums ausrotte, Ex. 23, 24, und mit den Bewohnern keinen Bund mache, sondern sie austreibe und vertilge Ex. 23, 32—33; 34, 12—16; Num. 33, 50—56; und das Deut., im Angesicht aller der bösen Folgen, welche die Nichtbefolgung gehabt hat, schärft es mit erneuter Energie ein 7, 1—5. 25. 26. 12, 2—5. 20, 16—18. Man kann sagen: so zu verfahren, lag in gewissem Sinn schon im Geiste der alten Religion; zur Zeit Josuas wird mit vieler Strenge vorgegangen, sofern die überwundenen Landesbewohner als dem Bann verfallen behandelt werden; aber bald wurde darin nachgelassen; die Forderung blieb bloss eine ideale, sofern, wie Richt. 1 am deutlichsten macht, die früh eingetretene Lockerung der Einheit auch die Überwindung aller Heiden im Land unmöglich machte, und der erste Eifer auch bald erschlaffte. Indessen Reste dieser alten Scheu, mit Heiden in engere Verbindungen zu treten, blieben immer im Volk; aber wenn auch David und Salomo mit Phöniken u. a. ungerügt Bündnisse zu Handelszwecken schlossen, so blieben wenigstens Bündnisse zu gegenseitiger Hilfeleistung (eigentlich politische Bündnisse) durch das öffentliche Volksgewissen, die Propheten, nie ungerügt 2. Chr. 16, 7; Hos. 5, 13; 6, 11; Jes. 29 ff. Gegenüber von den einzelnen Fremden d. h. Angehörigen andrer Völker, lauten die Gesetze keineswegs so streng; schon Josua hat ja die Leute einer ganzen kenaanäischen Stadt, Gibeon (Jos. 9), als Schützlinge und Hörige aufgenommen; im Gegenteil, dass einzelne Fremde kürzer oder länger, als גֵּרִים oder als תּוֹשָׁבִים (ansässige Halbbürger), mitten unter der Gottesgemeinde in ihrem Land, namentlich in ihren Städten, wohnen, war von Anfang an in Aussicht genommen; sie sollten als Menschen und als Leute, die sich unter den Schirm des Gottes Israels und seiner Gemeinde begeben haben, nicht bloss vollen Rechtsschutz geniessen, sondern waren sogar der Liebe und Barmherzigkeit der Israeliten schon in den ältesten

Gesetzen dringend empfohlen: ein Recht für euch und Fremdlinge Ex. 12, 49; Lev. 24, 22; Num. 15, 15 u. s. bei A (§ 51).

Aber um so mehr war vorausgesetzt und gefordert, dass diese Fremden nichts thun, was den Grundgesetzen der Gemeinde zuwider ist und die Heiligkeit des Volks oder Reichs verletzt; sie haben gewisse negative Pflichten zu erfüllen, z. B. Vermeidung der Lästerung Jahwes (Lev. 24, 16), des groben Götzendiensts (Lev. 20, 2; Ez. 14, 7), sollen die Ruhe des Sabbats (Ex. 20, 10. 23, 12), und des Versöhnungstags (Lev. 16, 29) halten, kein Blut geniessen (Lev. 17, 10 ff, obwohl Dt. 14, 21 das Essen des Gefallenen ihnen gestattet), in der Passahzeit kein Gesäuertes bereiten (Ex. 12, 19) u. s. w., also im ganzen der grossen Reichsordnung sich fügen. — Auch bezüglich der Konnubien mit den Fremden konnte freilich die Absonderung nicht streng durchgeführt werden. Die alten Ehegesetze Lev. 18 und 20 haben kein Verbot darüber. Zwar ein israelitisches Mädchen an einen Heiden, der Heide blieb, hinzugeben, galt gewiss für eine Entweihung des Gottesvolkes Ex. 21, 8; die Mustererzählung darüber ist Gen. 34; aber dass ein israelitischer Mann ein Weib aus fremdem Volk heirate, (was ein andre Sache war, weil das Weib dem Mann unterthan sein muss), galt immer als unanstössig (z. B. Num. 12, 1 Mose; Rut 1, 4. 4, 13; Jud. 14, 1—3, obgleich Simsons Eltern es nicht gern sehen); kriegsgefangene Weiber zu heiraten, ist sogar noch nach Dt. 21, 10—14 erlaubt. Allein dass die Konnubien wenigstens mit den alten Landesbewohnern (Kenaanäern), die ja gesetzlich dem Bann verfallen waren, nicht in der Ordnung seien, muss immer ein gewisses Gefühl in der Gemeinde gesagt haben, und seit die Ansteckung Israels mit der heidnischen Abgötterei durch solche Konnubien sich herausgestellt hatte, lauten die Gesetze strenger dagegen Ex. 34, 15. 16; besonders Dt. 7, 1—4; vgl. Jos. 23, 12. 13 (Deut.) Jud. 3, 6. Streng und rigoros peinlich durchgeführt wurde die eheliche Absonderung von Fremden, die nicht zuvor rite in die Gemeinde aufgenommen waren, erst in den nachexilischen Zeiten durch die Bemühungen des Esra und Nehemia und von ihnen an Esr. 9, 2 ff. 10, 3; Neh. 13, 23—30.

b) Wie die Gemeinde äusserlich sich von den Völkern abgesondert halten soll, so soll sie auch innerlich in sich nichts Unheiliges, nichts ihre Würde Verletzendes dulden. Zunächst gehört hieher: zwar ist jeder Israelit durch Geburt Mitglied des Volks, aber Mitglied desselben als Gottesvolks oder einer Gottesgemeinde und ihrer Rechte und Pflichten teilhaftig sollte er erst werden durch einen besondern Weiheakt, den er an sich vornehmen liess, die Beschneidung, und jeder Israelit, der ohne diese Weihe blieb, war etwas Gottwidriges in der Gemeinde, Gen. 17, 14. Durch die Beschneidung konnte auch jeder Fremdgeborne in die Gemeinde aufgenommen werden, und sollte wenigstens von der 3. Generation an als Vollisraelit gelten Dt. 23, 8. 9.

Nur die Ammoniter und Moabiter schliesst das Dt. aus 23, 4—7, aber eben auch nur das Deut. (aus dem schon § 51, c angegebenen Grund). Aber ein Verschnittener und ein Bastard (der Begriff ist nicht sicher; im Incest Erzeugter oder ein Hurenkind von einem Heiden und einer Israelitin) sollen in der Gemeinde nicht aufgenommen werden können 23, 2—3, weil schon ihr Ursprung oder ihre leibliche Beschaffenheit den Grundforderungen Gottes zuwiderläuft. Doch stellt in späterer Zeit Jes. 56, 6. 7. hierüber einen höheren Grundsatz auf. — Sodann darf die Gemeinde, wenn sie das Volk Gottes sein und bleiben will, nichts Gottwidriges in sich dulden, sondern muss es durch Strafgewalt fortschaffen — in den alten Gesetzen (S u. A): „ausgerottet soll selbige Seele werden aus ihren Stämmen“, bei D: „und sollst dieses Böse austilgen aus deiner Mitte“ Dt. 13, 6. 17, 7. 22, 21—24. 24, 7. — Thut sie das nicht, so zieht sie den Zorn Gottes auf sich selbst herab. Also die Gemeinde als solche oder ihre obrigkeitlichen Vertreter haben über die Ausübung des Strafrechts zu wachen; namentlich sind es die groben Vergehen gegen die Grundordnungen der Gemeinde, welche sie in keiner Weise dulden darf, sondern durch die Strafe sühnen muss, z. B. Lästerung Jahwes Lev. 24, 10 ff; 1. Reg. 21, 10; Zauberei Ex. 22, 17; Götzendienst 22, 19, besonders Dt. 13, 13—18; Molochdienst Lev. 20, 2—5; widernatürliche Laster 20, 13. 15. 16; Verfluchung der Eltern oder Ehebruch 20, 9. 10, und besonders Mord.

Zwar unterlag die Sühnung eines Mordes nach uraltem vormosaischem Recht, das so eingewurzelt war, dass der Mosaismus es zunächst nicht beseitigen konnte, der Blutrache, d. h. die nächsten Verwandten hatten Pflicht und Recht, den Mörder zu töten. Weil aber bei dieser Art der Sühne kein ordentliches Gerichtsverfahren möglich war, und oft ein Unschuldiger oder blosser Totschläger der Rache verfiel, so verordnete Mose ausser dem Altar, der schon nach altem Herkommen als Asyl galt (Ex. 21, 14; 1. Reg. 1, 50), noch 6 Freistädte (Asyle), 3 im diesseitigen, 3 im jenseitigen Land, in welchen der Mörder zunächst Schutz finden sollte (Num. 35, 6 ff., Dt. 4, 41 ff. 19, 3 ff.). Es wird sogar eingeschärft, die Strassen nach diesen Städten in gutem Zustande zu erhalten, damit sie leicht zu erreichen seien (Dt. 19, 3; Vergehungen dawider Hos. 6, 8. 9), und dieses Institut der Gemeinde sehr angelegentlich aufgegeben, weil sie sonst leicht unschuldig Blut auf sich laden würde. Ergab die Untersuchung bloss unvorsätzlichen Mord, so soll der Urheber in der Freistadt belassen werden (bis zum Tod des Hohenpriesters) zum Schutz vor dem Bluträcher: Dies ist sein Recht und seine Strafe. Für diese Strafe gab es keine Sühne Num. 35, 32. Ergab aber die ordentliche Untersuchung eine Blutschuld des Mörders, so war die Gemeinde

auch wieder verpflichtet, ihn dem Bluträcher aus der Asylstadt oder vom Altar weg auszuliefern: thut sie das nicht, so hat sie Blutschuld auf sich geladen. Keinerlei Sühnegeld כֹּפֶר darf für solche Blutschuld angenommen werden, sonst lastet die Schuld wie ein Fluch auf dem Land und entweiht es Num. 35, 31—34. Sogar für einen Mord, dessen Thäter unbekannt, ist die Gemeinde verantwortlich, und ist darum eine besondre Zeremonie vorgeschrieben, durch welche sie die auf ihr lastende Blutschuld wegschaffen kann Dt. 21, 1—10. Auch aus der Art der Vollziehung der Todesstrafe ergibt sich, dass die Gemeinde als solche sich zu beteiligen hat; die gewöhnliche Todesstrafe war Steinigung, absichtlich diese, weil nur bei ihr die Gemeinde als solche sich beteiligen kann: die ersten Steine werfen die Zeugen, dann aber wirft alles Volk Dt. 17, 7; Num. 15, 35. Geschichtliche Beispiele, wie die Gemeinde als solche auf sich eine Schuld lasten fühlte, wenn sie einen Frevel gegen Gottes Ordnung ungesühnt gelassen hat, sind Jos. 7; 2. Sam. 21, 1 ff., noch dem David auf dem Totenbett lässt es keine Ruhe, dass er einige todeswürdige Vergehen bisher ungestraft gelassen hat 1. Reg. 2, 5 u. 8. Und ein Beispiel, wie die Gemeinde als solche zusammenstand, einen in Benjamin geschehenen Frevel wider die Grundordnungen mit bewaffneter Hand aus sich auszutilgen, ist Jud. 20. Auch beweist für dieses Gemeingefühl der Gemeinde in allen die Heiligkeit des Volkes betreffenden Dingen die Redensart, welche sich bildete: er hat eine Thorheit (Verbrechen) begangen in Israel Jud. 20, 6. 10; Gen. 34, 7; Dt. 22, 21; Jos. 7, 15; Jer. 29, 23; oder auch: so schmachvoll darf man in Israel nicht handeln Jud. 19, 23. 2. Sam. 13, 12 f.

Wie aber die Gemeinde als solche grobe Frevel gegen ihre göttlichen Grundordnungen in ihrer Mitte nicht dulden darf, so muss sie umgekehrt auch jedes einzelne ihrer Glieder in seinen Volksrechten und seiner Würde schützen. Zunächst durch richtiges Rechtsprechen in allen streitigen Sachen. Wie zu diesem Zweck ordentliche, niedere und höhere Gerichte eingesetzt sind (Ex. 18. Dt. 1, 13 ff. 16, 18—20. 17, 8 ff.), so war das Gericht öffentlich, und jeder einzelne Mann sollte und konnte durch Verteidigung der Unschuld und durch Aussagen gegen den Schuldigen zur Herstellung strengen Rechtes beitragen s. schon § 51, a. Ferner durch die Aufrechterhaltung des Grundgesetzes der gleichen Würde aller Israeliten. Aufrecht hat Gott sie aus Ägypten geführt (Lev. 26, 13); sie sollen keines Menschen Knechte sein und werden, sondern Gottes Knechte, der sie aus Ägypten erlöst hat (25, 42. 55), unter sich sind sie Brüder. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass für gewisse Geschäfte und Ämter in der Gemeinde besondere Personen vorhanden sind, aber keine von diesen soll die andere als Herr beherrschen; ein solcher ist nur der Stellvertreter und Verwalter

Gottes und der Gehorsam, den man ihm schuldet, ist somit Gehorsam gegen Gott; er als Person ist doch nur was jeder andre; alle sind Brüder; auch der König ist Bruder der andern Dt. 17, 15. Aus diesem Grunde soll kein Israelit Sklave sein (Lev. 25, 42 ff.); nur zeitweilig kann er wegen Armut oder Überschuldung einem andern Israeliten in Sklaverei verfallen oder freiwillig sich begeben, muss aber im 7. Jahr (Ex. 21, 2 ff. Dt. 15, 12) oder wenigstens im Jobeljahr (Lev. 25, 41) seine Freiheit wieder gewinnen; ebenso soll das Jobeljahr, die Grundlage der freien Existenz, alle aus Not veräusserten Güter wieder zurückbringen (Lev. 25). Gegen den Gedanken aber, dass ein Israelit, ein Glied der Gemeinde, gar an ein fremdes Volk als Sklave verkauft würde, empörte sich förmlich das Gefühl des alten Volks, wie man nach Jo. 4, 2. 3. Am. 1. 6. 9 sieht (später freilich mussten sie es wohl lernen). Aus diesem Grunde hat auch das alte Gesetz keine infamierenden Strafen und keine Freiheitsstrafen, auch keine Folter, sondern nur Eigentums- und Lebensstrafen, und letztere nicht quälend, sondern prompt. Erst spätere Herrscherwillkür (von der Königszeit an) hat andre Strafen eingeführt, aber selbst das Deut., zu dessen Zeit schon längst die Prügelstrafen eingeführt waren, gebietet 25, 1—3 nicht mehr als 40 Streiche zu geben, „damit dein Bruder nicht zu sehr verächtlich werde.“ So sollte das Gesamtgefühl der Gottesvolkeswürde in allen lebendig und wach erhalten werden.

c) Aber nicht bloss keine Greuel und nichts ihre Würde Verletzendes darf die Gemeinde in sich dulden, sondern sie muss sich positiv immer und immer wieder in ihrer Eigenschaft als Gottesvolk erneuern und Gott in dieser ihrer Geweihtheit darstellen. Durch einen fortwährenden täglichen blutigen und unblutigen Opferdienst am Centralheiligtum, der für die Gemeinde als ganze vollzogen wird, muss sie täglich die göttliche Gnade für sich erwerben und sich erhalten lassen; durch allsabbatliche Ruhe von allen Geschäften des gemeinen Lebens muss sie als gesamte ihre Gottangehörigkeit immer wieder sich in Erinnerung bringen und ihr Ausdruck geben; durch allsabbatjährliches Feiern von aller Feldarbeit soll sie anerkennen, dass sie ihren ganzen Grund und Boden von Gott zu Lehen trägt; durch alljobeljährliche Restitution aller der durch menschliche Schuld verworrenen Verhältnisse des bürgerlichen Lebens soll sie

zu ihren ursprünglichen Grundlagen und Ordnungen wieder zurückkehren; durch das Passahessen aller ihrer männlichen Mitglieder soll sie alljährlich der göttlichen Erlösungsgnade, die sie gestiftet hat, aufs neue sich teilhaftig machen; durch die regelmässigen Darbringungen von ihrem Erwerb und Ertrag am Mazzot-, Pfingst- und Hüttenfest soll sie für ihre Unterhaltsmittel Gott danken und den göttlichen Segen für dieselben erwerben; durch die Wallfahrten aller Männer an den 3 hohen Festen zum Heiligtum soll sie in ihrer Gesamtheit als eine in Gott einige Gemeinde sich um ihn zusammenscharen, und das Gefühl der Gemeinschaft in allen ihren Mitgliedern stärken. Vor allen Dingen aber soll sie am grossen Versöhnungstag — und hierin zeigt sich der höchste Ernst dieser Gesetzesreligion — alle im Lauf eines Jahres in ihr angesammelten Sünden und Unreinheiten vor Gott versöhnen lassen, und so die verlorene Heiligkeit immer wieder erneuern (Lev. 16. 23, 26—32; Num. 29, 7—11).

Es war das (Lev. 16, 33) eine Sühnung des Volkes als ganzen, auch die Priester miteingeschlossen, und nicht des Volkes bloss, sondern auch des Heiligtums und seiner heiligen Gegenstände, sofern auch dieses durch die Sünden des Volks, in dessen Mitte es steht, verunreinigt war. Auch bezog sich nach dem Wortlaut des Textes diese Sühnung auf alle Sünden und Verunreinigungen des Jahrs, nicht bloss auf die, die durch besondre Sühnungen noch nicht gesühnt waren. Die Sühnung geschah zwar nur am Centralheiligtum; aber teils durch strengste Ruhefeier, teils durch Fasten (von Abend zu Abend) als dem äussern Ausdruck der inneren Busse soll (bei Strafe der Ausrottung Lev. 23, 29) jeder Einzelne an der dort geschehenden Sühne sich beteiligen und ihre Wirksamkeit auch für seine Person ermöglichen. Den Ritus der Sühne selbst beschreibe ich hier nicht, er gehört in die Archäologie. Ich bemerke nur: weil sie die intensivste des ganzen Jahrs sein sollte, und auch für das Heiligtum selbst gelten sollte, geschah sie nicht bloss im Vorhof, sondern auch im innern Heiligtum und im Allerheiligsten und nicht durch einmaliges, sondern durch siebenmaliges Sprengen; weil sie für Priester und für Volk gelten sollte, geschah sie in zwei getrennten, aber zusammenhängenden Akten. Und damit sie der ganzen Gemeinde als eine reale, wirkliche sich darstelle, die Gemeinde unfehlbar ihrer Versöhnung versichert werde, geschah sie nicht bloss sakramental durch das Blut, sondern auch symbolisch deklarativ durch die Entfernung der Sünde und Unreinheit aus der Gemeinde und Hinaussendung derselben an den Wüstendämon Asasel (§ 37, a) in menschenleeres Land.

d) Freilich damit, dass diese Forderungen an das Volk gestellt wurden, waren sie noch nicht erfüllt, und wenn sie, soweit sie zeremonialer Art waren, äusserlich erfüllt wurden, so brachten

sie noch nicht notwendig innere, wirkliche Heiligkeit der Gemeinde zu stande. Wirklich zu stande kommen konnten sie doch bloss, indem alle einzelnen Glieder, aus denen jene bestand, allen ihren Bundespflichten nachkamen. Wie weit sie aber davon entfernt waren, selbst in ihren besten Zeiten und noch mehr in den Zeiten des sinkenden Volkstums, hat der geschichtliche Teil gezeigt. Gleichwohl war immer, auch in den schlimmsten Zeiten, ein Teil da, welcher in wirklichem Heiligungsstreben und Heiligungsernst lebend des göttlichen Wohlgefallens teilhaftig war. Darum bildet sich schon bald, nachdem die erste Blüte der Gesetzesreligion abgewelkt war, eine Unterscheidung in Israel aus zwischen Israel und Israel, zwischen dem Namen-Israel und dem wahren Israel, zwischen dem fleischbeschnittenen und dem herzensbeschnittenen. Nur die Gesamtheit derer, die in aufrichtiger Gesinnung gegen Gott und den Nächsten die Ordnungen Gottes halten und als Ausdruck des eigenen Willens und innerer Freude empfinden, d. h. der Gerechten oder Frommen ist das heilige Israel oder Jakob. In den Psalmen ist diese Unterscheidung der Gerechten, Frommen, Gottfürchtenden, Herzgeraden, Hoffenden, Demütigen u. s. w. von den andern sehr genau; Ps. 37 z. B. spricht insgemein, was dem ganzen Volk nach dem Gesetz zukommt, dass es das Land besitzen werde, nur den Frommen zu V. 9. 11. 22; Ps. 73, 1 fängt an: „nur gütig ist Gott gegen Israel“ und korrigiert sofort: „gegen die Herzensreinen“; vgl. Jes. 49, 3. Bei den Propheten von Jo. 3, 5 an ist diese Unterscheidung ganz gewöhnlich, wie sich bei den Lehren der Propheten und ihren Weissagungen zeigen wird. Auf dieser Unterscheidung beruht es, wenn Jes. 50, 3—9 von der in der bisherigen Geschichte vollzogenen Herausbildung des Knechtes Gottes aus der Masse Gesamtisraels redet; oder wenn andere Propheten in der Zeit der Vollendung ein Volk von wahren Söhnen Gottes Hos. 2, 1. 25, von treuen Gerechten Jes. 1, 26, von solchen, denen das Gesetz ins Herz geschrieben ist Jer. 31, 33, von Geisterfüllten Jo. 3, 1. 2; Ez. 36, 27, von Gottgelehrten Jes. 50, 4. 54, 13, von Priestern 61, 6 erschauen. Dass aber auch schon dem Mose das als Ziel vorschwebt, beweisen die alten Aussprüche Ex. 19, 6: „ein heilig Königreich von Priestern“, und Num. 11, 29: „o dass das ganze Volk Propheten wäre! o dass Gott seinen Geist auf sie alle gäbe!“ Darin erst würde sich die Idee eines heiligen Volkes vollenden.

II. Die Bundesgaben Gottes.

§ 55. Die Gaben Gottes an das Volk im allgemeinen.

Sie sind nach § 49, b zusammengefasst in dem Satze: ich will euch Gott sein. Er ist zwar aller Völker Gott, aber Israel will er es in besonderem Sinn sein, will die Fülle seines göttlichen Wesens und Willens unter ihm aufschliessen und an ihm erweisen, und will ihm alles das sein, was nur ein Volk von seinem Gott erwarten kann, sein Erlöser (גֹּאֵל) z. B. Ex. 6, 6, sein Heiler (רֹפֵא) z. B. Ex. 15, 26, sein Retter und Helfer (מַצִּיל, מוֹשִׁיעַ), sein Heil (יֶשַׁע), sein Regierer und Leiter, König (מֶלֶךְ). Aber da das ganze Bundesverhältnis doch sein letztes Absehen darauf hat, ein heiliges Volk, ein Volk der rechten Gottesfurcht und des Heiles herzustellen und damit dem innersten Menschheitsbedürfnis entgegenzukommen, so müssen auch alle die einzelnen Leistungen, die Gott diesem Volke macht, doch immer wieder darin zusammenkommen, dass er sein מְקַדֵּשׁ ist.

a) Das Nächste und Erste ist, dass er in Thaten und Worten sich dem Volk zu erkennen gegeben, sein Wesen und seinen Willen ihnen aufgeschlossen hat in seiner Lehre (תּוֹרָה) und seinem Rechte (מִשְׁפָּט), seiner Selbstbezeugung oder Offenbarung (עֵדוּת), seinen Geboten und Satzungen (מִצְוֹת und חֻקּוֹת) und ihm damit den Weg des Lebens gezeigt hat. Man fasst das gewöhnlich zusammen unter den allgemeinen Begriff: das Gesetz. Dieses Gesetz mit seinen Institutionen wurde so wenig ursprünglich als eine Last, als eine Beschränkung der Freiheit aufgefasst, dass es vielmehr als die höchste Gnadenerweisung, als die herrlichste Heilsgabe, als der grösste Vorzug dieser Gottesgemeinde vor allen Völkern des Erdbodens galt und zu gelten hatte: keinem Volk hat er sich so herrlich offenbart wie diesem Volk in diesem Gesetz Dt. 4, 6—9; Ps. 147, 19. 20; nirgends ist man so glücklich, die Wege Gottes so genau und vollständig zu kennen wie in Israel, sondern die Völker werden sie einst in Jerusalem kennen zu lernen sich sehnen Jes. 2, 3; es ist das Licht Gottes, das in Israel angezündet ist Jes. 2, 5; Ps. 27, 1; Pr. 6, 23; Ps. 119, 105; es ist der Gegenstand des Sinnens und Betrachtens des Frommen z. B. Ps. 1, 2, belebend, erleuchtend, herzerfreuend, erquickend 19, 8—15; 119. Und zwar ist diese Heilsgabe seiner Willens-

offenbarung nicht etwa mit Moses Gesetz abgeschlossen, sondern damit ist nur Anfang gemacht und Grund gelegt zu einer fortgehenden Selbsterschliessung in That und Wort; nie will er sein Volk ohne Rat und Lehre lassen; das priesterliche Orakel (Urim und Tummim), und vor allem die *Prophetie*, die auf Grund der Mose-Lehre fortwährend in Israel sich erhebt, kommen den Erkenntnisbedürfnissen der Gemeinde entgegen, so dass der Weg des Heils ihnen allerdings genügend gezeigt ist. — Aber nicht bloss den Heils*weg* zeigt er, sondern auch mit seiner Gotteskraft, seinem Geist (§ 38, a), seiner Gnade ist er fortwährend nahe, immer zu finden und zu erfahren. Er wohnt selbst unter ihnen oder lässt seinen Namen oder seine Herrlichkeit unter ihnen wohnen, an einem *sichtbaren Ort*, durch sichtbare sinnliche Zeichen seine Gegenwart nicht bloss versinnbildlichend, sondern auch verbürgend, wo jeder, der ihn sucht, Zutritt hat und seiner belebenden, reinigenden, erquickenden Nähe froh wird und werden kann: die Trennung des Menschen von Gott, welche die Sünde geschaffen, ist gnädig von ihm aufgehoben, er tritt hier wirklich in einen geordneten Gnaden- und Lebensverkehr mit seinem Volk. Zwar freilich, da das Volk eben immer erst das zur Heiligkeit bestimmte, noch nicht das wirklich heilige ist, so ist der Abstand zwischen ihm und dem Volk immer noch zu gross, als dass der unheilige Mensch ihm selbst unmittelbar ganz nahe kommen dürfte und könnte, aber eben darum hat er in seiner gnädigen Herablassung solche, welche ihm nahen dürfen und allezeit nahe sind, angenommen, die *Priester*, durch welche der Verkehr zwischen ihm und dem Volk vermittelt wird; auch das ganze Priestertum mit allem, was daran hängt, ist nach dem Gesetz und ganzem A. T. ebenso eine Gnaden- und Heilsgabe, wie sein Wohnen am heiligen Ort und wie die Prophetie. Durch sie vermittelt nimmt er von seinem Volk, welches im schlichten Glauben an seine Bundesgnade hier naht, seine Gaben, Gaben des Dankes und der Bitte, mit Wohlgefallen an (רָצָה), *erhört seine Bitten*, lässt ihm Trost, Hülfe, Segen, sowie Mahnung und Rat zukommen. Vor allem aber hat er hier für alle die, welche von wirklichem Heiligungsernst getrieben, doch aus menschlicher Schwachheit seine Ordnungen verletzt und seinem Willen entgegengehandelt haben, in den Opfern und dem Opferdienst Mittel der *Versöhnung* und ein Amt der Versöhnung gestiftet, und erweist

sich als den gnädigen, Sünde verzeihenden, ist immer bereit den unterbrochenen Verkehr wieder herzustellen (s. § 56), und schenkt also wirklich Heil, Heilung der Gebrechen, Wiederaufnahme in den Gnadenstand, immer neue Kraft zum Kampf gegen das Unheilige und zum Leben nach seinem Willen. Und dass derartige Heilswirkungen von diesem Ort aus wirklich und realiter auf die, die ihn hier ordnungsmässig suchten, ausgingen, sieht man am besten aus den Psalmen, in welchen die Frommen als die höchste Belohnung für ihr Gerechtigkeitstreben das hinstellen, dass sie Zutritt haben und wohnen dürfen in Gottes Haus und teilnehmen an den schönen Gottesdiensten Ps. 15. 24, 3, und wo sie es als Gegenstand ihrer höchsten Sehnsucht und Freude und als Quell einziger Seligkeiten hinstellen, in dieses Haus kommen und sein Angesicht schauen zu dürfen Ps. 23, 6. 27, 4; besonders Ps. 84: es schmachtet meine Seele nach Jahwes Vorhöfen; ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser, als sonst 1000; Ps. 43, 3. 4. — Alles was an gottesdienstlichen Einrichtungen in der Gemeinde ist, gehört insofern auch zu den Bundesgaben Gottes, sofern sie alle Hülfsmittel zur Weckung oder Stärkung ihres ethisch-religiösen Lebens waren, und für alle, die sie recht benützten, eine Quelle reichen Segens wurden.

b) Wäre nun die Bereitwilligkeit, den Ordnungen gemäss zu leben, und die Sehnsucht nach den genannten Gnadengaben und ihr gewissenhafter Gebrauch zu allen Zeiten und bei allen Gliedern des Volks vorhanden gewesen, so hätte es an demselben genügt, um ein Reich des göttlichen Lebens zu pflegen und zu erhalten. Allein gerade an jener Voraussetzung, an dem Verständnis und der Empfänglichkeit für jene Bundesgaben sowohl wie die Bundespflichten fehlte es beim Volk als ganzem gar sehr, zu Zeiten ganz, und darum gewinnt eine grosse Bedeutung eine andre Seite jener Bundesversprechung, nämlich dass er sie als *ihr unmittelbarer König* mit göttlicher Macht und nach göttlichem Recht regieren, ihrem Bundesverhalten gemäss sie entweder lohnen oder strafen und dadurch zum Eingehen in die Bundeszwecke und Bundespflichten antreiben und gewinnen und auch dadurch als den מְקַדֵּשׁ, als den Heiligenden, sich erweisen wolle. Gott will als König an der *Erziehung* des Volks für die Erfüllung seiner Aufgabe, an der Gründung seines Reichs, fortwährend arbeiten. Die Basis für diese Erziehungsthätigkeit Gottes bildete der Besitz des Landes

Kenaan, dieser herrlichen Bundesgabe, welche Gott bei der Bundesstiftung dem Volk zur Mitgift gegeben hat; über seine ausnehmende Befähigung zu einem Erziehungsmittel in der Hand Gottes vermöge seiner Lage und Naturbeschaffenheit ist schon § 16, d ausführlich geredet. Die Lohn- und Strafordnung selbst, welche sich hierauf erbaut, ist in 3 Stellen des Pentatench entwickelt, am kürzesten Ex. 23, 20—33; ausführlicher Lev. 26; am ausführlichsten Dt. 28. Die erste Stelle ist alt; die 2 letzten gehören zu den jüngsten Bestandteilen des Pent. und sind in dieser genauen Fassung erst abgezogen aus einer langen geschichtlichen Erfahrung und den von der Prophetie einstimmig zu allen Zeiten gepredigten Grundsätzen; aber diese Grundsätze selbst sind eben keine andern, als die schon in Ex. 23, ja schon Ex. 20, 12 verkündigten, und es war somit von den Sammlern des Pentatench ganz richtig, und zugleich wichtig, dass sie diese Summarien der göttlichen Lohn- und Strafordnung noch in das Gesetz, d. h. die grundlegende Lehre, aufgenommen haben.

Wenn demnach das Volk bundestreu ist, wird es das schöne Land, das es innehat, fortwährend besitzen dürfen. Hier soll es sicher wohnen, in Ruhe und Frieden vor bösen Tieren sowohl als fremden feindlichen Völkern, da kein Volk gegen sie Macht haben wird, vielmehr 5 Israeliten 100 Feinde und 100 Israeliten 1000 Feinde schlagen werden. Es wird das Haupt sein unter den Völkern, nicht der Schwanz; wird ihnen leihen können und von ihnen nichts zu entleihen brauchen, wird von allen gefürchtet sein. In ausserordentlicher Fruchtbarkeit wird das Land seinen Ertrag geben; Gott schickt den Frühregen und Spätregen zu seiner Zeit; alle Keller und Scheunen werden gefüllt sein, und die Ernte reicht bis zur Saatzeit. Starke Vermehrung der Heerden und Reichtum an jeglichem Besitz; starke Vermehrung des Volks und reichlicher Kindersegen im einzelnen Haus; langes Leben, Abwesenheit böser Krankheiten, friedlicher Genuss des Erarbeiteten werden ihr Lohn sein, und Gott selbst will unter ihnen wohnen und wandeln und sie zu einem heiligen Volk aufrichten, wie er geschworen (Lev. 26, 11; Dt. 28, 9). Das sind die Güter, mit denen Gott, der König, sein bundestreues Volk lohnt; überall im A. T. werden sie oder einzelne derselben wieder genannt; selbst in den messianischen Weissagungen der Propheten, wo das vollkommene Glück der neuen Zeit beschrieben werden soll, kehren sie wieder. Diesen בְּרָכוֹת gegenüber stehen die אָלוֹת, קְלָלוֹת Flüche über das Volk, das seinen Gott verlässt, gegen seine Weisungen störrisch ist. Sie bestehen zunächst in Entziehung dieser Güter und steigen von da an stufenweise auf zu positiven, immer schwereren Strafen. In dem Acker, der Heerde, dem Hause, dem eignen Leib und der Leibesfrucht wird kein Segen mehr sein, allen Unternehmungen und Vorhaben wird Unglück folgen, die Arbeit wird vergeblich sein; böse Tiere,

die Menschen und Vieh fressen, Krankheiten über Menschen, Vieh und Saaten, Dürre und Misswachs, Himmel wie Eisen und Erde wie Erz (so hart), Heuschrecken und Ungeziefer als grosse Landplagen, Hungersnöte kommen. Aber auch der Schutz vor den Völkern wird entzogen: Schwäche nach aussen, Zaghaftigkeit und Mutlosigkeit schaffen Niederlagen; die Güter, die einer gepflanzt und erworben, werden andre verzehren; das Volk, statt gefürchtet und geachtet, wird ein Spott, ein Gezische, ein Sprichwort seinen Feinden, Schwanz und nicht mehr Haupt. Und bei fortgehender Widersetzlichkeit steigert sich das alles immer weiter, bis in grossen Gerichten die Menschen wie Vieh hingemordet sind, ihre Leichen unbegraben liegen, der Rest in Feindesland geführt, das schöne Land ihnen genommen wird, ihre Städte und Heiligtümer wüste gelegt, ihre Opfer und Gaben nicht mehr angenommen werden. Aber ganz aus wird's auch dann nicht sein; die Bundestreue Gottes wird durch dieses Äusserste ihren Starrsinn überwinden und sie wieder annehmen Lev. 26, 44. Alles wird zusammengefasst im Begriff des Lebens und Todes § 46, b. Und was hier dem ganzen Volk verheissen und gedroht ist, das wird mutatis mutandis im Buch der Prov. jedem einzelnen nach seinem Verhalten verheissen und gedroht, beziehungsweise als ihn erfahrungsgemäss treffend ausgesagt: Wohnen im Land, Friede und langes Leben, Scheunen und Keller voll, Reichtum und Ehre, oder doch Genüge, Freude, Gnade bei Gott und Menschen, Segen in allem, Errettung aus allen Gefahren und Nöten, Erhörung der Wünsche, Bestehen des Hauses, auch Segen über die Kinder, und andrerseits das Gegenteil von dem allen.

Nichts wohl hat der ATl. Gesetzesreligion so viel Tadel und Vorwurf eingebracht als dieser Lohn- und Strafapparat, den sie in Bewegung setzt, in der doppelten Beziehung, einmal dass der Blick über das äussere zeitliche Glück und Unglück nicht hinausgerichtet sei, und dann dass Lohnsucht und Furcht vor Strafe zum Motiv des bundesgemässen und sittlichen Handelns gemacht sei. In gewissem Sinn müssen diese Ausstellungen unbedingt zugegeben werden; die Beschränktheit des gesetzlichen Standpunktes thut sich unverkennbar hier kund; aber auch nur Beschränktheit, in keiner Weise Unrichtigkeit. Dass Frömmigkeit und Sittlichkeit durch Glück und Wohlergehen gelohnt, ihr Gegenteil durch Unsegen und Verderben gestraft werden, ist und bleibt ein unumstösslicher Fundamentalsatz, der nicht aufgegeben werden kann, wenn man nicht alle ethische Ordnung umstossen will. Dass dieses Glück und Wohlergehen hier nur in äusseren und zeitlichen Dingen gesetzt, nicht in der Sphäre des Geistes und des Ewigen aufgezeigt ist, das ist eine Beschränktheit, aber eine Beschränktheit, die nicht zu vermeiden war, wo es sich darum

handelte, ein für den Geist und die ewigen Güter noch nicht aufgeschlossenes, am Sinnlichen und Sichtbaren haftendes Naturvolk zum Glauben an eine ethische Weltordnung heranzubilden. Der Glaube an eine Vergeltung auch im zeitlichen und irdischen Leben muss den Grund von allem Weiteren bilden; wer nie eine Vergeltung in zeitlichen Dingen erlebt hat und darum eine solche nicht glaubt, dem wird man eine innere und ewige Vergeltung umsonst begreiflich zu machen suchen. Auch kann und muss ja, wo es sich um ein ganzes Volk handelt, Segen und Lohn der Frömmigkeit doch immer zumeist in äusserem Wohlergehen gesucht und gefunden werden und wird sich der Satz gerade bei einem ganzen Volk immer auch am meisten erfahrungsgemäss bewahrheiten. Anders steht die Sache schon bei den Einzelnen, die ja mit ihrem Wohl und Wehe nicht bloss von ihrem persönlichen Verhalten, sondern von dem Ganzen, mit dem sie verbunden sind, abhängen. Aber wir haben auch § 35 und § 46 schon zur Genüge gesehen, wie gerade die Geschicke der Einzelnen schon sehr frühe (schon in dem Begriff des Lebens in den Prov.) eine Vertiefung der Begriffe Glück und Unglück, eine veränderte Schätzung der äusseren Güter, eine bessere Erkenntnis der inneren geistigen Seligkeit und Unseligkeit, und die Ahnung der ewigen Vergeltung erzeugten, also der gesetzliche Standpunkt fortgebildet wurde. Es kommt dazu, dass selbst auf gesetzlichem Standpunkt dieser äussere Segen oder Unsegen nicht an und für sich, sondern wesentlich als Erweis und Unterpfand des Wohlgefallens oder Missfallens des Bundesgottes in Betracht kommt, dass also doch dieses zuletzt als das Höchste und Letzte, um was es sich handelt, hingestellt wird.

Der andre Vorwurf, dass Aussicht auf Lohn oder Furcht vor Strafe als Motiv des sittlichen Handelns hingestellt sei, hat viel weniger zu bedeuten. Wir haben § 50—54 in der Darstellung der Pflichten der Israeliten zur Genüge gesehen, dass vielmehr Liebe und Furcht des Gottes, der Israel erlöst und zu seinem Volk angenommen, als Wurzel und treibendes Agens seiner ganzen Pflichterfüllung hingestellt wird. Dass aber daneben die Aussicht auf Vergeltung, der Wunsch dadurch sein Glück zu begründen, nicht auch in Bewegung gesetzt werden dürfe, kann nur der behaupten, der sich ohne Rücksicht auf die Menschennatur, eine abstrakte Moral zurecht macht. Auch im Christentum fehlen derlei Antriebe nicht, z. B. Matth. 6, 1. Joh. 5, 14; eine Religion,

in der nicht der Glückseligkeitstrieb berücksichtigt würde, ist nicht denkbar. Wie trefflich es aber dem König des Volks gelungen ist, durch diese gesetzlich-pädagogische Führung wirklich ein anderes Volk aus Israel zu machen, als es zuerst war, das hat die Übersicht über die Geschichte (II. Teil) zur Genüge gezeigt.

§ 56. Von der Versöhnung im besondern.

Dass zu den wesentlichen Heilsgaben Gottes auch die Versöhnung und Sündenvergebung gehöre, ist vorhin bemerkt. Die Wichtigkeit der Sache veranlasst uns aber, noch genauer davon zu reden. — Die Sündhaftigkeit der Menschen, das böse Gebilde ihres Herzens, ist von Gott in Rechnung genommen: er will ihnen gegenüber gnädig sein: das ist schon der Sinn des Noahbundes § 48, b; das ist aber noch viel mehr das Wesen des Mosebundes. Dieser ruht ja von Anfang an auf der frei entgegenkommenden Gnade und Liebe Gottes, und ausdrücklich kündigt Gott sich in ihm zwar auch als den eifrigen und Sünden strafenden, aber zugleich als den gnädigen, barmherzigen, Sünden vergebenden an § 28. In diesem Gnadenwillen Gottes, welchen er von Anfang an in diesem Bunde Israel entgegengebracht hat und als der bundestreue fortwährend entgegenbringt und erhält, ruht die Möglichkeit der Sündenvergebung in Israel. An diese Gnade und Barmherzigkeit, nach § 49, a möglicherweise auch an die Gerechtigkeit als das bundesgemässe Verhalten Gottes, wendet sich der Israelit, wenn er Sündenvergebung haben will. Aber dass die Sündenvergebung wirklich zu stande komme, dazu wird auch auf seiten des Menschen erfordert der ernstliche Wille oder das Verlangen, seine Sünde, die er als eine Schuld fühlt, los zu werden. Demjenigen, der die von Gott im Bund mit Israel dargebotene Gnade verlangend ergreift, wird die Sünde vergeben. Beides zusammen sind die 2 Grundpfeiler der Versöhnung, welche durch die ganze Versöhnungslehre des A. B. hindurch sich gleich bleiben.

a) Die gesetzliche Ausgestaltung dieser Prinzipien ruht in letzter Instanz darauf, dass diesem innern geistigen Vorgang auch eine äussere sinnliche Realität entsprechen muss, durch welche derselbe nicht bloss versinnbildlicht, sondern auch verbürgt wird: sowohl dem Gnadenwillen Gottes im Bunde als auch dem Verlangen des Sünders, seine Sünde los zu werden, muss eine

solche Realität entsprechen, und endlich auch der Thatsache der Vergebung selbst. Also zunächst zum Zeichen und Unterpfand dessen, dass er in Israel als Heilsgott gegenwärtig ist und speziell den Vergebung Suchenden mit seiner Gnade sich finden lässt, hat er den Ort, da sein Name wohnt, sein Heiligtum, seinen Altar, an dem er die Gaben und Bitten seines Volks entgegen nimmt, gegeben, und hat er die Priester eingesetzt, dass sie herzutreten und für die andern den Verkehr mit ihm an diesem Ort vermitteln dürfen; in Altar und Priestertum wird dem Volk die Versöhnungsgnade Gottes in sinnlich greifbaren Formen fortwährend angeboten und zugänglich gemacht (§ 55, a). Aber auch dem Verlangen des Sünders nach Vergebung, mit dem er sich zu Gott wendet, muss ein sinnlich Äusseres, eine äussere Leistung entsprechen: er muss durch eine Gabe, die er Gott gibt, die er, sich selbst ihrer entäussernd, hinopfert oder aufopfert, also durch eine Opfergabe, sein Verlangen nach Sündenvergebung dokumentieren. Diese Gabe kann am Ende und im Notfall irgend etwas von dem, was überhaupt auf und an dem Altar zulässig ist, sein, z. B. eine Handvoll Mehl Lev. 5, 11—13, ist aber ordnungsmässig ein opferbares Tier, weil durch die Hinopferung eines Tieres, also eines Lebenden, der Ernst der Sünde, deren Sold der Tod ist, am eindringlichsten nahe gelegt wird, und zwar ist's an diesem Tier gerade das, worin sein Leben ist, sein Blut, worauf bei dieser Gabe alles ankommt; das Blut (der Tiere) ist von Gott dem Menschen gegeben, seine Seele zu sühnen Lev. 17, 11. Endlich dass durch diese Gabe der Mensch nun wirklich seine Sünde los ist, dass ihm verziehen ist und Gott ihn wieder in sein Wohlgefallen aufgenommen hat, wird durch die Annahme seiner Gabe am Altar, näher durch die Sprengung des Bluts an den Altar und die Verbrennung der Altarteile des Opfers auf dem Altar sowie durch die Verzehrung des Übrigen durch den heiligen Priester versinnbildlicht und gewährleistet. Also mit einem Wort: es ist das Opfer, näher das blutige Opfer, vermittelst dessen dem Sünder die Verzeihung des gnädigen Gottes erworben oder Gott ihm versöhnt, seine Sünde gesühnt wird, gerade so wie dem levitisch Verunreinigten das gemeine Wasser oder auch das Sprengwasser gegeben sind als Mittel, diese Verunreinigung wieder los zu werden. Gültig aber oder vielmehr möglich ist diese Versöhnung durch das Opfer nur für den, welcher durch Irrung

(בִּשְׁגָגָה) d. h. entweder unbewusst und unabsichtlich, oder aber aus augenblicklicher Schwachheit, die ihm aber nachher leid thut (Lev. 4, 2. 5, 1—5. 21 ff. 22, 14. Num. 15, 24 f. 27 f.), in irgend welchem Punkt gegen die Ordnungen Gottes gefehlt hat, nicht aber für den, welcher „mit hoher Hand“ Num. 15, 30, mit der Absicht, dem göttlichen Willen zuwiderzuhandeln sündigt, denn dieser setzt sich selbst ausserhalb des Bundes und der Bundesanstalt, innerhalb welcher allein jene Versöhnung gilt; ihm wird, weil er nicht Bundesmitglied sein will, die verzeihende Gnade nicht entgegengebracht; für ihn lautet die Formel: seine Seele soll ausgerottet werden aus der Mitte ihres Volkes. Diese Sühneordnung gilt ebenso den Einzelnen, wie ganzen Volksteilen und dem ganzen Volk (Lev. 4 f. 16; Num. 15, 24), nur dass in diesen Gesetzen die Möglichkeit davon, dass das ganze Volk mit hoher Hand sündigt, also sich ausserhalb des Bundes stellt, gar nicht gesetzt wird.

Wie ist nun aber näher der Zusammenhang des blutigen Opfers mit dem, was dadurch erreicht werden soll und wird, zu denken? Das Opfer im allgemeinen ist eine Gabe des Menschen an Gott, durch welche er den ihn bewegenden frommen Gefühlen und Wünschen kräftig sinnlichen Ausdruck gibt, und durch deren gnädige Annahme an seinem Tisch oder Altar Gott ihn seines Wohlgefallens daran und seiner Erhörung sakramental versichert. Die bestimmten Gefühle und Wünsche, auf die es dem Menschen dabei ankommt, spricht er bei der Darbringung selbst aus und gibt sie dem Tier durch Handauflegung mit. Das ist beim Brand- und Friedensopfer so klar, dass darüber nichts weiter zu sagen ist. Fraglicher und bestrittener ist nur der Zusammenhang des Sühneopfers mit der Sühnung, d. h. es ist die Frage, in wie fern das Sühneopfer sühnt, welche vermittelnden Gedanken dabei zu Grunde liegen (vgl. in m. Comm. zu Ex. und Lev. S. 415 ff.).

Der gewöhnliche Ausdruck für Sühne ist כִּפֶּר (חִטֵּא privativ = von Sünde befreien, reinigen, entsündigen, Obj. Person oder Sache, ist allgemein); כִּפֶּר ist = beschmieren, schützend decken (Lev. S. 423 ff. zu Lev. 4, 20); כֹּפֶר Beschmierung. Ist die Sünde Objekt des Bedeckens und ist dabei der Beleidigte *Subjekt*, so bedeutet das einfach: verzeihen Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9; ist das Gesicht des Beleidigten *Objekt*, so ist es = begütigen, versöhnen Gen. 32, 21, wie sonst חִלָּה פָּנִים häufig; ist aber, wie in der Opfersprache gewöhnlich, der Beleidigende oder die Beleidigung *Objekt*, so ist die Bedeutung: *sühnen, expiare*, und die Anschauung ist die, dass die Sünde

oder der Sünder mit etwas anderem zugedeckt, überschmiert wird, dass Gott sie nicht mehr sieht, also ignoscit; und dieses andre ist eben der כֹּפֶר λύτρον pretium expiationis et redemtionis. Im Sühnopfer und Tieropfer überhaupt ist deutlich das Blut des Tieres, als Vehikel seines Lebens, der כֹּפֶר, und die Idee der Stellvertretuug ist somit unausweichlich gegeben. Es gibt auch noch andre כֹּפֶר der Sünde, z. B. die Fürbitte des Gerechten § 56, c; aber im Tieropfer ist es das Blut. Inwiefern aber? Die alte Theorie darüber, die noch heute einige verteidigen, obgleich sie längst gründlich widerlegt ist, ist die, dass das Tier stellvertretend die Sünde auf sich nimmt und für den Menschen die verdiente Strafe, den Tod erleide, satisfactio oder poena vicaria. Man kann dafür allenfalls anführen Lev. 17, 11 (s. Comm.), dass das Blut durch die (darin enthaltene) Seele sühnt (nicht aber Deut. 21, 1—9, wo für einen unbekannten Mörder ein Tier geschlachtet wird, denn das ist kein Sühnopfer; auch nicht Stellen wie Ex. 20, 5, denn dort sind die Söhne nicht כֹּפֶר für den Vater s. § 28, a; auch nicht Gen. 22, weil dort Isaak keinen Straftod erleiden sollte, sondern der Widder nur der Stellvertreter für ein wertvolleres Geschenk an Gott ist). Aber alles Übrige spricht dagegen: 1. gerade für todeswürdige Sünden war ja gar kein Sühnopfer erlaubt (s. o. S. 466 f.), und bei den Sünden, wo Sühnopfer eintrat, war also das Leben nicht verwirkt; 2. wenn Strafvollziehung der Grundgedanke ist, wie kann im Notfall eine einfache Mehlgabe zur Versöhnung (Lev. 5, 11—13) genügen? 3. wenn in der Tötung des Tiers die stellvertretende Strafvollziehung läge, so musste der Priester das Tier schlachten, nicht der Opfernde selbst; 4. dem Tiere werden die Sünden nicht inkorporiert. Die Handauflegung kommt bei allen Opfern vor und will nicht die Sünden übertragen auf das Tier (wie Lev. 16, 21 beim Asaselbock), sondern nur die Intention des Opfernden, hier das Sühneverlangen, mitgeben. Das Fleisch des Tiers ist auch nicht unrein, sondern hochheilig; es kommt davon auf den Altar, und natürlich kann das Altarfeuer nicht das Höllenfeuer repräsentieren; der heilige Priester muss es essen. 5. Vom Tod des Tieres heisst es nirgends, dass er sühne, sondern nur vom Blut, und die Sühnung mit dem Blut geschieht vielmehr erst nach der Tötung. 6. Endlich sind alle andern Opfer Gaben an Gott, also muss auch dieses unter den Gesichtspunkt einer Gabe fallen. (Noch viel unhaltbarer sind die Theorieen von Bähr und Keil; Bähr: Die Darbringung der Tierseele symbolisiere die Darbringung der seelischen d. h. selbstischen Natur des Menschen; s. Comm. zu Lev. S. 418.)

Halten wir uns an den Wortlaut der Texte und den Ritus, so ergibt sich: ohne Entgelt, ohne Deckung vergibt Gott nicht: damit ist die Heiligkeit Gottes gewahrt und der Ernst der Sünde eingeschärft. Aber statt der Strafe des Sünders will er sich mit einem כֹּפֶר zufrieden geben. Als solches (als כֹּפֶר der sündigen נֶפֶשׁ d. h. Person, nicht des verwirkten Lebens) lässt er, vermöge seines Bundesgnadenwillens, zwar jede Opfergabe zu, wenn sie in der Intention der Versöhnung gebracht wird, aber in der Regel

soll es das Gott heilige Tierleben, diese reine Gabe sein; es ist von Gott dem Menschen dazu gegeben (Lev. 17, 11). Der Sünder darf aber dieses כֹּפֶר nicht selbst an den Altar sprengen, sondern der heilige Priester thut es für ihn; indem dieser die reine Gabe an den Altar bringt, und Gott sie da annimmt, hat er die unreine Person bedeckt, dass Gott sie als rein ansieht, also: sie versöhnt; ihr ist vergeben. Was aber die Heiligkeit des Blutes anlangt, so lese man darüber Lev. 6, 20—23. In andern Gesetzesinstitutionen kommt darum dem Tierblut reinigende Kraft zu, wie dem Wasser und dem Weihwasser, nur in viel höherem Grad; daher ist die Weihung durch Opferblut die intensivste, darum z. B. bei der Priesterweihe oder Bundschliessung angewandt, indem der zu Reinigende damit bestrichen oder besprengt wird (cfr. Hebr. 9, 22). Nun liegt freilich nebenbei darin, dass Sünde nicht ohne Blut (aufgeopfertes Leben) bedeckt wird, immerhin eine Mahnung, wie etwas Ernstes es um die Sünde sei, und wie ohne solche gnädige Gestattung sühnender Gnadenmittel schliesslich auch der Mensch dem gerechten vernichtenden Gotteszorn unterliegen würde, aber diese Idee tritt nirgends als der den Ritus beherrschende Grundgedanke hervor, und die Straftheorie kann damit nicht begründet werden. In Jes. 53, 10, wo die stellvertretende Straferleidung oder Büssung mehr hervortritt, heisst darum der Diener Gottes auch nicht חַטָּאת, sondern אָשָׁם Bussopfer, weil an diesem der Begriff der Satisfaktion, nicht der Entsündigung haftet. Freilich ist das Tierblut bei näherer Betrachtung dem, was es leistet, inkongruent; es hat, wie Hebr. 9, 9. 14. 10, 1—4 sagt, keine das Innere des Menschen, das Gewissen wirklich reinigende Kraft, wie das Leben oder Blut eines in willigem Gehorsam sich in den Tod hingebenden Gerechten, aber was hier fehlt, das ersetzt (einstweilen) der Versöhnungswille Gottes oder die Bundesgnade. Gott will versöhnt sein, darum hat er das Blut gegeben zur Sühne. Bei alledem aber ist die subjektive Bedingung der Wirksamkeit dieses Opfers selbst auch im Gesetz betont, nicht bloss dass der Mensch die Intention hat, seine Sünde los zu werden, sondern dass er dabei auch ausdrücklich seine Sünde bekenne, somit auch als solche anerkenne und sich von ihr lossage Lev. 5, 5. 16, 21; Num. 5, 7; sowie dass, wenn durch seine Sünde die Rechte und Güter eines andern geschädigt worden sind, er durch übervollständige Ersatzleistung den Schaden wieder gut mache (Schuldopfer).

Gewiss ist dieser Weg, sich Sühne bei drückender Schuld zu verschaffen, alt und ursprünglich, so gewiss Opfern älter ist als Beten ohne Opfer (bei 7 Dingen schwören älter als einfach schwören u. s. w.), und durch die Repristination der alten Bräuche nach dem Exil wurde er fort und fort erhalten, und nun erst recht begangen. Aber in gleicher Weise wie von der Prophetie das Opfer allmählich entwertet wurde und von aussen nach innen getrieben, so bildet sich auf eine andre Anschauung von der Sühne hervor.

b) Wenn daher in diesen priesterlichen Darstellungen des pent. Gesetzes über die Versöhnung naturgemäss der Hauptnachdruck auf den äussern Vorgang fällt (denn es ist ja eben der Zweck der Gesetze, den äussern Vorgang im einzelnen zu regeln), so wird dagegen in den andern Schriften (Prov., Psalmen, Propheten) ebenso naturgemäss vielmehr der innere geistige Vorgang betont. Da das Opfer von Haus aus doch nur eine stellvertretende oder symbolische Leistung war, nur der Ausdruck innerer frommer Regungen sein sollte, so ist leicht verständlich, dass es, wo diese innern gottgefälligen Regungen fehlten, zu einer nutzlosen leeren Zeremonie wurde. Anders ist es schon im Gesetz nicht gemeint, aber im Gegensatz gegen die Thorheit der Menge, welche ihm an sich Wert zuschrieb, sprechen das nicht bloss die Propheten, sondern alle erleuchteten Männer fernerhin oft und viel ausdrücklich aus, dass nicht die Opfer an sich das seien, was Gott wünsche, und dass Opfer von groben unbussfertigen Sündern gebracht für ihn sogar ein Gegenstand des Greuels und Abscheues seien. So besonders: 1. Sam. 15, 22; Hos. 6, 6; Am. 5, 22; Mi. 6, 6—8; Jes. 1, 11—17; Jer. 6, 20. 7, 21—23; Prov. 21, 3. 27. 15, 8; Ps. 40, 7. 50, 5. 9—15. 51, 18. 19; Koh. 4, 17 (noch Sir. 7, 8. 9. 31, 21—24. 32, 1—7). Aber trotzdem dauert das Opfer auch in der neuen messianischen Zeit fort (Ps. 22; Jer., Zeph., Ez.; Jes. 56, 7. 60, 7.). Wenn man es oft so ansieht oder darstellt, dass in diesen Schriften der äussere Vorgang im Opfer, also das Opfer selbst als nutzlos hingestellt, somit der gesetzliche Standpunkt ganz aufgehoben werde, oder noch nicht vorhanden sei, so ist das nicht richtig. Es gewinnt freilich oft den Anschein, als sei es so gemeint, wenn der Ausdruck lautet: nicht Opfer will Gott, sondern Anderes. Allein so stark darin die Erkenntnis der relativen Wertlosigkeit dieser äusseren Form sich ausspricht,

so ging doch selbst keiner der Propheten so weit, zu verlangen, jetzt schon in diesem gegenwärtigen Zeitlauf solle der ganze äussere Gottesdienst aufhören; selbst in der messianischen Zeit soll das nicht geschehen; noch weniger werden die Weisheitslehrer und Psalmisten mit ihren tieferen Aussprüchen den Opferdienst haben beseitigen oder nur auch persönlich auf ihn haben verzichten wollen; im Gegenteil sind ja manche dieser Psalmen selbst ursprünglich nichts als Tempellieder, zu Dank-, Bitt- oder Sühnopfern gesungen. Wohl aber wird in diesen Schriften der tiefer Gegründeten, an Erkenntnis höher Stehenden der äussere Vorgang auf seinen wahren Wert zurückgeführt und gegen seine Überschätzung in der Praxis und Vorstellung des grossen Haufens, vielleicht auch der Priester, der innere Vorgang als die Hauptsache, als das Wesentliche gewahrt, und das nicht entgegen dem Geist des Mosegesetzes, sondern ganz gemäss diesem Hos. 11, 8; Jes. 43, 25; Mi. 7, 20.

Der objektive Grund aller Vergebung ist und bleibt hier einzig das göttliche Mitleid mit den schwachen Menschen, Gottes Gnade und Treue; und der Glaube an sie ruht eben auf der Erfahrung, die man in Israel von ihr gemacht hat, auf der Gewissheit, welche die überreichliche Erfahrung Israels und der Einzelnen geschaffen hat (z. B. Ps. 51. 130). Als die subjektive Bedingung der Vergebung erscheint im allgemeinen die Umkehr von der Sünde (שׁוּב) z. B. Jo. 2, 12—14. Bei denen nun, welche bisher ein Leben der Sünde führten, wird diese Umkehr zwar natürlich auch in Weinen und Leidtragen über die Sünde als verlangendes Suchen nach der göttlichen Gnade sich geltend machen, z. B. Hos. 5, 15; Lev. 26, 40; Dt. 4, 29. 30; Jer. 3, 21. 22; aber es gibt auch ein שׁוּב בְּשֶׁקֶר Jer. 3, 10 und flüchtige Umkehr Hos. 6, 4, und darum muss die Hauptsache bei ihnen doch sein das Ablassen von den bisherigen bösen Werken und Hinwenden zu rechtem Handeln, also die Veränderung des ganzen Wandels, z. B. Am. 5, 14. 15; Ez. 18, 21—23. 33, 14—16; Jes. 58; Mi. 6; Jer. 7; Jes. 55, 7: „es verlasse der Frevler seinen Weg und der Übelthäter seine Gedanken, und kehre um zu Jahwe, dass er sich sein erbarme, und zu unserm Gott, denn viel vergibt er“. Und diesen Sündern gerade wird ja das immer gesagt, dass für den, der in seiner Sünde beharrt, das Opfer absolut wertlos sei (übereinstimmend mit Gesetz), weil den Ungerechten Gott nie erhört.

Von da aus liegt es nicht mehr fern, den guten Wandel oder die guten Werke selbst, als in welchen die Aufrichtigkeit und Gründlichkeit der Umkehr sich erweisen muss, als Bedingung und Mittel der Versöhnung zu verlangen; Prov. 16, 6: durch Huld und Treue wird die Missethat versöhnt; Jes. 58, 7. 8; und aus späterer Zeit Dan. 4, 24: „kaufe los deine Sünde durch Gerechtigkeit und deine Schulden durch Barmherzigkeit gegen die Armen“. Dagegen wo von in die Sünde gefallenen Gerechten die Rede ist, bei denen also das Bestreben einen guten Wandel zu führen als selbstverständlich vorausgesetzt ist, wird als die subjektive Bedingung der Vergebung vielmehr die Reue, die Trauer, die Erkenntnis und das offene Bekenntnis seiner Sünde und Schuld geltend gemacht, das tiefe Flehen aus Herzensgrund Joel 2, 12—14; Hos. 14, 3 ff; Prov. 28, 13; Ps. 6. 32. 51. 130. 25, 7. 38, 19. 41, 5. 65, 4. Thren. 3, 40 ff. Das wird auch ausgedrückt, dass die Opfer, die Gott gefallen, sind ein gebrochener Geist, ein zerschlagenes Herz Ps. 51, 19. 34, 19. 147, 3. Jes. 57, 15, vgl. „der Ekel hat an seiner Sünde“ Ez. 20, 43. Die Gewähr der Vergebung aber liegt in der Befreiung von der (äusseren) Strafe und in glücklichem Ergehen, für das Volk in unangefochtenem Besitz des Landes und seiner Gaben (R. Smith, the old Test. p. 302 [S. 287]) und die Frucht der so gewonnenen Vergebung ist nicht nur innerer Friede Ps. 32, 1 ff., ein neues Leben der Gerechtigkeit, ein neuer und gewisser Geist Ps. 51, 12—14, sondern auch freudiger Dank gegen Gott und reger Eifer, andern den Weg des Heils zu lehren Ps. 51, 15—19. 40, 10. 11. 56, 11. 13. 57, 10. 11. 66, 13—17.

Mit alle dem haben diese Schriften doch nur das entwickelt, was der letzte Sinn auch der gesetzlichen Versöhnungsform ist oder war. In 2 Punkten aber ist allerdings die aussergesetzliche Lehre über den priesterlich gesetzlichen Standpunkt entschieden hinausgeschritten. Einmal darin, dass sie von einer Ausrottung dessen, der am Bund mit hoher Hand gefrevelt hat, nirgends mehr etwas sagen, sondern die göttliche Versöhnungsgnade allen, auch den groben Sündern, anbieten im Falle der Bekehrung, weil Gott nicht den Tod des Sünders will, z. B. Ez. 18, oder Hos. 12, 7. Sodann darin, dass sie gegenüber von dem Volk als Ganzem, selbst wenn es völlig in Abfall versunken und dadurch dem Verwerfungsgericht verfallen ist, doch die auch über diesen Abfall übergreifende, ihn heilende, sündenvergebende Gnade Gottes ver-

kündigen, welche frei, ohne alle Leistung des Volks sich desselben erbarmt, um seiner Verheissungstreue, um seines Namens willen (cfr. § 30, a) z. B. Jes. 57, 16—19. 48, 9—11, besonders 43, 22—25: hast mir keinerlei Opfer gebracht: ich ich tilge deine Schulden um meinetwillen und werde aller deiner Sünde nicht gedenken. Hier ist in echt evangelischer Weise alles nur auf den freien Liebesratschluss Gottes gestellt und vom Volk nur die gläubige Annahme des Angebotenen verlangt, wie bei der ersten Bundschliessung. Geht ja schon das A. T. so weit, auch den bussfertigen Geist selbst als von Gott gegeben zu erkennen Zach. 12, 10 ff. Ez. 11, 19.

c) Scheinbar ganz andre Versöhnungstheorieen finden sich ab und zu im A. T. da, wo gesagt wird, dass Gott um einiger Gerechten willen einer Gemeinschaft vergibt, oder dass Gerechte durch ihre Fürbitte Gottes Zorn über jemand besänftigt haben (חִלּוֹ פָּנָיו). Wir müssen hier aber unterscheiden. Wenn es heisst Gen. 18, 26: „wenn ich in Sodom 50 Gerechte finde, so will ich um ihretwillen vergeben dem ganzen Ort“, oder Jer. 5, 1: „suchet in Jerusalem, ob ihr jemand findet, ob einer Gerechtigkeit übt, die Wahrheit sucht, so will ich verzeihen“, so handelt es sich hier gar nicht um Sühne, sondern um Aufschiebung des Strafgerichts, und wird dadurch nur ins Licht gestellt Gottes Langmut und seine Gerechtigkeit. Wenn aber Ex. 32, 11—14 Mose für das dem Gotteszorn verfallene Volk wirksame Fürbitte leistet (cfr. Ps. 106, 23), wenn Abraham für Abimelech Verzeihung erwirkt Gen. 20, 7—17; 1. Reg. 13, 6 ein Prophet für Jerobeam, Hi. 42, 8. 9 Hiob für seine Freunde, vgl. Hi. 22, 30; Am. 7, 2. 5; Jer. 15, 1; Ez. 22, 30 u. a., so stehen solche Stellen allerdings ausserhalb der gesetzlichen Versöhnungslehre, sofern hier nicht der Priester die Mittelperson der Versöhnung ist, stehen aber insofern doch wieder auf gleichem Grund und Boden mit dem Gesetz, als auch hier der Sünder nicht selbst seine Versöhnung erwirken kann, sondern einer Mittelsperson bedarf, welche als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens den Zorn Gottes in sich absorbiert und die göttliche Gnade gegen den, der sich ihrer unwürdig gemacht hat, wieder hervorlockt. Der Ernst der Sünde, dass Gott nicht ohne weiteres vergeben kann, sondern in irgend einer Weise eine Genugthuung haben muss, aber auch seine stete Bereitwilligkeit zu verzeihen, sobald solche Genugthuung da ist,

thut sich hinlänglich darin kund. Sind das schon alte Ideen, so ordnet sich um so leichter in die Versöhnungslehre auch der Knecht Gottes (Jes. 52 f.) ein, welcher den Beruf hat, die Idee Israels rein darzustellen und in diesem Berufe leidend und sterbend der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens in dem Grade wird, dass Gott um seinetwillen den andern Schuld und Strafe erlässt.

Zweiter Abschnitt. Der Heilsweg der Zukunft nach den Propheten.

I. Das Wesen der Prophetie selbst[1]).

§ 57. Die Prophetie nach ihrer formalen Seite.

Dass diese ganze Religion, die wir behandeln, auf Offenbarung ruht, dass es wesentlich die prophetische Kraft war, welche in Mose sie stiftete und eine Gemeinde dieser Religion gründete, haben wir schon im I. und II. Hauptteil gesehen, ebenso § 55, a, dass dieselbe von Anfang an auf eine fortgehende, sich immer reicher erschliessende Offenbarung Gottes in That und Wort angelegt ist. Wie nun aber eine solche Wortoffenbarung zu stande komme, und was die Hauptträger derselben, die Propheten, eigentlich sollten und wollten, haben wir uns noch zu verdeutlichen. Und zwar reden wir hier zunächst vom Zustandekommen der Offenbarung im Propheten[2]).

a) Der Prophet hiess zwar auch, und in den älteren Zeiten ganz gewöhnlich (1. Sam. 9, 9), רֹאֶה Seher oder חֹזֶה Schauer als einer, der Gesichte oder auch der das Verborgene sieht; aber dieser Name trat doch bald entschieden zurück gegen den Namen, der unter dem Einfluss der mosaischen Religion der rechte Amts- nnd Ehrenname wurde, nämlich נָבִיא. Wenn noch immer Etwelche dieses Wort (nach Vorgang von Redslob) als „An-

---

1) Vgl. meinen Aufsatz: Propheten in Schenkels Bibellexikon IV (1872).

2) In einer neueren Schrift darüber: König, der Offenbarungsbegriff des A. T. (1882, 2 Teile) ist zwar der weitschichtige Stoff, der hieher gehört, in aller Breite zusammengestellt, aber ein klarer und annehmbarer Begriff nicht aufgestellt, oder vielmehr die Offenbarung als ein mechanisch-magischer Vorgang, „ein wirkliches (nicht geistiges) Sprechen Gottes zum Menschen“ statuiert, in einer Weise, die selbst über die altorthodoxe Auffassung noch hinausgeht. — Besser als König redet darüber W. Lotz, Gesch. u. Offenbrg. im A. T. 1891, 70 ff. (der mit Widerlegung von König annimmt, dass der Prophet wirkliche Worte hörte und Bilder sah, aber nicht mit äusserm Sinn, sondern im Geist).

gesprudelter, Begeisterter" erklären, so muss ich das als falsch bezeichnen. Denn נָבָא hängt mit נָבַע nicht unmittelbar zusammen; נָבַע heisst: quellen, hervorsprudeln, aber niemals ansprudeln; und die Wortbildung נָבִיא hat aktiven, nicht passiven Sinn, wie auch die Pluralbedeutung des Wortes im Arabischen (s. Fleischer zu Del. Gen.[3] 20, 7; nach Nöld. sollen freilich die Araber das Wort von den Hebräern haben) ausweist; vielmehr hatte נָבָא ursprünglich die Bedeutung: „hervorkommen", dann speziell: „durch Reden hervorbringen (aus der Tiefe) kund thun", wie das Arabische klar ausweist, und wie im Äthiopischen ነበበ፡ das gewöhnliche Wort für: „sprechen" war; נָבִיא ist also der „Hervorsprecher, Kundebringer"[1]) = προφήτης = is qui profatur, proloquitur (wobei das πρό keine temporale Bedeutung, wenigstens ursprünglich, hatte) und lat. vates (von vad = reden); die Refl. נִבָּא und הִתְנַבֵּא sind nicht aus der Verbal-Wurzel gebildet, sondern denominiert — sich als Prophet zeigen, was dann allerdings auch = „begeistert sein" sein kann. Zum eigentlichen Begriff des נָבִיא gehört also, dass er verkündigt, die Offenbarung an andre mitteilen soll (vgl. noch G. Hoffmann in ZAW III., 89); solche, die Offenbarungen haben ohne Auftrag sie mitzuteilen, können nur uneigentlich נָבִיא genannt werden, wie z. B. Abraham Gen. 20, 7; oder Dichter und Sänger 1. Chr. 25, 1. 5.

Als solcher Sprecher ist aber der Prophet nichts für sich, sondern er spricht nur hervor den Sinn und Willen eines andern und zwar ausschliesslich der Gottheit; durch den Propheten wird die Gottheit laut; er ist der Mund oder Sprecher Gottes (vgl. Ex. 4, 16. 7, 1 Aaron der Mund Moses und Prophet Moses); was er hervorbringt, ist ein Gotteswort, ein Ausspruch Gottes. Insofern heisst er (besonders in Sam. u. Reg.) auch „Mann Gottes" (1. Sam. 2, 27. 9, 6 ff. 1. Reg. 13, 1 u. s.) und in späterer Sprache: Botschafter = Gesandter Gottes (Hagg. 1, 13). Als solcher spricht er im Namen Gottes, er kündigt sein Wort ausdrücklich als etwas von Gott ihm Zugerauntes (נְאֻם) an, und lässt mit göttlicher Vollmacht in seinen Reden sein Ich unmittelbar in das göttliche Ich übergehen. Also die eigentlich thätige Macht im Vorgang der Prophetie ist Gott; Gott „erweckt", „sendet ihn", „befiehlt ihm", legt ihm seine Worte in den Mund (Dt. 18, 18; Jer. 1, 9; Ez. 2, 8); er kann das Gotteswort nicht selbst nehmen, sondern muss warten, bis es an ihn kommt (Hab. 2, 1; Jer. 42, 4. 7), und es gibt auch Fälle, wo es nicht kommt (Thr. 2, 9). —

---

1) R. Smith, the old Test. p. 279 [d. Übers. S. 268] meint, auch Nebo (Sprecher der Götter) bedeute ursprünglich dasselbe; gegen Kuenen, Godsd. I. 212 ff. u. de Profeten I. 49 f. (Angesprudelter, Begeisterter und zwar ursprünglich kenaanäisch) s. auch König I. 57 ff.

Näher wird insgemein der Geist Gottes (§ 38, a) als Urheber und Vermittler des prophetischen Zustandes bezeichnet (Zach. 7, 12). Der Geist kommt über jemand, fällt auf ihn (1. Sam. 10, 6. 10. 19, 20. 23. Ez. 11, 5), lässt sich herab auf ihn (Num. 11, 25. 26), erfüllt ihn (Mi. 3, 8); er wird ein Mann des Geistes (Hos. 9, 7), Begeisterter. Aber diese Inbesitznahme durch die höhere Macht führt etwas Gewaltsames, Zwingendes mit sich, daher es auch heisst, dass die Hand d. h. die Kraft Gottes über ihn kommt (Jer. 15, 17; Ez. 1, 3. 8, 3; 2. Reg. 3, 15), ihn überwältigt (Jes. 8, 11; Ez. 3, 14); der Prophet kann nicht widerstehen, er muss reden, auch wenn er nicht will (Am. 3, 8). Jeremja sagt, er sei von Gott überwältigt worden, dass er Prophet wurde (17, 16. 20, 7), und wenn er sich entziehen wolle, so werde es in seinem Innern wie brennendes Feuer, dass er's nicht aushalten kann (20, 9); und Jon. 1 zeigt, wie es dem geht, der sich entzieht. Diese Gewaltsamkeit des prophetischen Zustands kennen auch die klassischen Völker von ihren Sehern: pati Deum, corripi a Deo. Es kommt ja sogar vor, dass der Begeisterte vor dieser inneren Anfassung das Selbstbewusstsein verliert, ausser sich kommt, wahnsinnig, rasend wird. Von Saul, unter Samuels Prophetenscharen, heisst es, dass er in seiner Ekstase die Kleider vom Leibe riss, niederstürzte und einen vollen Tag liegen blieb (1 Sam. 19, 24). Bei den besten Propheten freilich sind derartige Ausbrüche nicht erwähnt, aber bei den gewöhnlichen Propheten kann das nicht so selten gewesen sein (vgl. ausser Num. 24, 3, 4 namentlich, dass הִתְנַבֵּא = „wahnsinnig sein“ wurde 1. Sam. 18, 10; und „Wahnsinniger“ oder „Rasender“ מְשֻׁגָּע im Volksmund eine häufige Benennung des Propheten war 2. Reg. 9, 11; Hos. 9, 7; Jer. 29, 26). — Diese Gewaltsamkeit des Vorganges (Dan. wird sogar etliche Tage krank vor Erschütterung 8, 27) ist charakteristisch. Ebenso charakteristisch ist, dass der Prophet im Moment der Offenbarung von einer selbstthätigen Erzeugung des Inhalts derselben nichts weiss, sondern dieser ihm wie etwas von aussen Kommendes gegenständlich gegenübersteht. Er hört ihn (Ob. 1) als etwas von Gott ihm Zugeflüstertes oder Geredetes (Jes. 28, 22. 21, 10; Hi. 4, 16), Gott liegt ihm im Ohr (Jes. 5, 9. 22, 14); oder aber, was häufiger ist, er sieht ein Bild (z. B. Am. 7, 1—9) und mit seiner Schauung hat er die Offenbarung empfangen. In der Regel ist der Sinn eines solchen Bildes ihm sofort deutlich (nämlich aus den Gedanken, die vorher seine Seele bewegten);

aber bei den Späteren, die mehr künstliche Bilder sehen, fordert das Bild besondre Deutung (z. B. Zach. 4, 4; Dan. 8, 15). Bei manchen Propheten geschah eine solche Schauung im Zustand des Schlafs, im Traum, und der Traum war insoweit als eine Offenbarungsform anerkannt (B in Gen.; Num. 12, 6; Dt. 13, 2; 1. Sam. 28, 6. 15; Jo. 3, 1; Dan. 7, 1; Hi. 4, 13ff.). Allein gerade aus diesen Stellen, sowie aus den Andeutungen Zach. 10, 2; Jer. 23, 27ff. 27, 9) geht hervor, dass diese Art der Offenbarung als die niedrigere galt, und bei den besten Propheten ist es vielmehr der wache Zustand, bei Tag oder bei Nacht (Sach. 1, 8 vgl. 4, 1; Gen. 15, 12; 1. Sam. 3, 3. 4. II, 7, 4), in welchem sie so sahen und hörten. Man nennt das die Vision, das Gesicht (חָזוּה, חִזָּיוֹן); auch in der heutigen Psychologie nennt man es so: es ist anerkannt, dass, wenn die Sinnennerven von innen heraus übermächtig angereizt werden, sie dieselbe Thätigkeit entwickeln, welche sonst durch den Eindruck eines äusseren Gegenstandes auf sie hervorgerufen werden, nämlich der Einbildungskraft ein Bild oder ein Wort hinzustellen. Und weil man das eben insgemein ein Schauen nannte, so konnte man auch die Verbindung wagen: Wort Gottes, welches er schaut, Am. 1, 1; Jes. 2, 1; Hab. 1, 1. 2, 1; (vgl. 1. Sam. 3, 15 mit V. 10—14). Und eben mit Rücksicht auf diese Offenbarungsform heissen die Propheten so oft Seher oder Schauer. Ein paarmal heisst dieser Visionszustand auch Schlaf (Jer. 31, 26; Zach. 4, 1); es ist aber nicht wirklicher Schlaf gemeint, sondern ein schlafähnlicher Zustand, wo die Seele aus dem Verkehr mit der Aussenwelt zurückgezogen in die Betrachtung der göttlichen Wahrheit versunken ist (Anschauung der Idee bei Plato). Wenn man solchen Visionszustand nach dem N. T. *ἔκστασις* Verzückung (Act. 10, 10. 11, 5. 22, 17) nennen will, so muss man sich wohl vor der Vorstellung hüten, dass in demselben das verständige Bewusstsein des Propheten und sein ganzes Selbstleben unterdrückt gewesen sei. Das haben schon die Alten von Origenes an mit Recht verworfen, und schon die LXX haben נָבִיא nie mit *μάντις* übersetzt (und Hengst. hätte es nicht wieder hervorsuchen sollen, Christol.[1] I. 293ff.). Wohl bei den heidnischen Manteis kamen solche bewusst- und besinnungslose Zustände viel vor (meist durch phys. Mittel bewirkt), aber bei den besten Propheten Israels finden wir derartiges nie. Der Prophet hat während des Vorgangs ein klares Bewusstsein seiner selbst und den vollen Gebrauch

seines Willens (Jes. 6. Jer. 1); seine Gefühle und Affekte arbeiten alle fort; er hat darnach eine vollkommen deutliche Erinnerung an alles. Nur der Verkehr mit der Aussenwelt ist zeitweilig abgebrochen, nicht aber das Selbstbewusstsein (vgl. darüber Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen 1860, S. 49—73; Öhler-Orelli, Art. Weissagung in der prot. R. Enc.). Noch falscher ist natürlich die Zusammenstellung des Zustandes mit der magnetischen Hellseherei; damit hat die Prophetie ganz und gar nichts zu thun.

b) Nach diesen Beschreibungen also ist im Vorgang der Prophetie der Gottesgeist thätig und der Mensch von ihm aufnehmend oder unter seiner Einwirkung stehend. Aber nun müssen wir auch die andre Seite ins Auge fassen, denn es wäre völlig verkehrt, kein menschliches Thun bei derselben anzuerkennen. Auf Seiten des Menschen sind Vorbedingungen und Vorbereitungen erforderlich. Freilich kaum Bedingungen äusserer Art. Weder war das weibliche Geschlecht ganz ausgeschlossen (cfr. Jo. 3, 1. 2), obgleich nur wenige bedeutendere Prophetinnen erwähnt werden (Mirjam, Debora, Hulda), noch die Jugend (cfr. 1. Sam. 2: der junge Samuel), noch ein Stand; wir kennen z. B. mehrere Priesterpropheten (2. Chr. 24, 20; Jer. Ez. Zach.). Auch war keine besondre äussere Vorbildung durch Unterricht und Übung erforderlich; aus den sogenannten Prophetenschulen (§ 18, a und 20, c) gingen gerade die grössten Propheten nicht hervor: Am. 7, 14 sagt, er sei keines Propheten Schüler und hinter der Heerde weggenommen. Eher dürften persönliche Anlage und Begabung (imaginative Geister), Zeitverhältnisse, Lebensumstände mitgewirkt haben, aber das können wir nicht mehr kontrolieren. Die Hauptsache sind jedenfalls die innern sittlich-religiösen Vorbedingungen. Vom Geist Gottes, der in der Gemeinde wirkte, konnte doch nur der wirklich ergriffen werden, der um diesen Gott und seine Gemeinde sich kümmerte, mit ihm in persönlichem Verkehre stand. Dass er auf dem Grund des mosaischen Glaubens stehe, ist das allererste Erfordernis und das allererste Kennzeichen des rechten Propheten (Dt. 13, 2—6; Jer. 2, 8. 23, 13). Der heidnische Seher Bileam macht da keine Ausnahme, bei ihm war es ja erst der Anblick Israels aus nächster Nähe, der übermächtige Eindruck all des Göttlichen, was er hier wahrnahm, dem schliesslich die Verkehrtheit seines heidnischen Sinns sich beugen musste. Die

rechten Propheten sind alle und müssen sein gottesfürchtige Israeliten, ausgezeichnet durch Begeisterung für die Sache Gottes, seine Religion, sein Reich, seine Ehre, ausgezeichnet durch festen Glauben, durch innige Liebe zu ihrem Volk, durch Hass gegen alles Schlechte, durch strenge Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit. Wer grober Vergehen und Unsittlichkeit schuldig ist, kann ein Gottesprophet nicht sein, auch wenn er es zu sein behauptet, sogar wirkliche Visionszustände hat oder zu haben glaubt (Jes. 28, 7; Jer. 23, 14. 29, 23), und ist vielmehr ein Lügen- und Sündenprophet und Prophet seines eigenen Herzens (Jer. 23, 16. 21. 26; Ez. 13, 3); denn allerdings hat auch die Sündenmacht ihre Propheten Ps. 36, 2. Also der sittliche, heiligungsernste Sinn ist ein weiteres Kennzeichen und Voraussetzung aller wahren Prophetie (Jes. 50, 4—9), wie umgekehrt das Ergriffenwerden vom prophetischen Geist auch sittlich reinigend, züchtigend und erhebend auf das Leben und Denken des Propheten zurückwirkt (1. Sam. 10, 6. 9; Mi. 3, 8; Jes. 8, 11. 12). Weiter ist selbstverständlich, dass der bestimmte Gegenstand, über den der Prophet eine Offenbarung erhält, ihn vorher, wenn auch nicht unmittelbar vorher, innerlich bewegt und beschäftigt hat, jedenfalls seine Anknüpfungspunkte in seiner Seele haben muss. Nicht ihm gänzlich unbekannte Stoffe werden in seine Seele hineingeworfen, sondern nur auf die in seinem Innern schon vorher vorbereiteten fällt ihm ein plötzliches Licht, eine göttliche Gewissheit. Dass das so ist, lässt sich aus der Zergliederung des Inhalts der uns überlieferten Aussagen beweisen, und psychologisch ist die Sache gar nicht anders denkbar. Auch kann hier schon sogleich daran erinnert werden, dass, was dem Propheten in seiner Vision offenbar wird, nie abstrakte, allgemeine Sätze oder reine Wahrheiten sind, sondern immer nur die göttliche Wahrheit in Beziehung auf einen gegebenen bestimmten Fall des Lebens, von dem er ausgeht, konkrete Wahrheit, der Gotteswille in Beziehung auf diesen speziellen Fall, daher auch alles, was sie sagen, plastisch konkrete Form hat, wie beim Dichter. Endlich aber, dass doch auch die ganze Persönlichkeit, wie sie schon abgesehen von der Anfassung durch den prophetischen Geist war, hier in Betracht kam, das kann man nicht verkennen, wenn man die individuellen Charakterunterschiede zwischen den einzelnen Propheten betrachtet: eines jeden Propheten Wirksamkeit (und Schrift) hat einen bestimmten Typus (man vergl.

einen Amos mit einem Hosea, einen Ezechiel mit einem Jesaja), und so gewaltigen Propheten, wie Samuel, Elia, Jesaja, muss schon von ihrer Geburt an eine natürliche eminente Geisteskraft zugekommen sein. Das kann man anerkennen, ohne sofort mit den Rationalisten alles, was sie prophetisch leisteten, von ihrer natürlichen Scharfsicht, politischen Klugheit und poetischen Begabung abzuleiten.

Im übrigen muss man aber unterscheiden zwischen solchen, die nur einmal oder vorübergehend bei bestimmten Anlässen prophetisch ergriffen wurden (wie Saul 1. Sam. 10 und 19), oder nur für einen bestimmten Fall eine besondre Sendung hatten (wie z. B. Haggai), und solchen, welche durch längere Zeit, oft durch ein Menschenleben hindurch, prophetisch wirkten, und welche zu jeder Zeit Aufschlüsse und Weisungen zu geben bereit waren. Manche von diesen wissen von einer besondern Berufung zu erzählen d. h. von einer ersten, besonders gewaltigen Anfassung durch den göttlichen Geist, wo ein Blick in die Herrlichkeit Gottes ihnen die entscheidende Richtung für ihr Leben anwies (Jes. 6; Jer. 1; Ez. 1 ff.; vgl. Ex. 3). Aber wenn das auch nicht der Fall war, ihr erstes Gesicht von den folgenden sich nicht durch etwas Wesentliches unterschied (z. B. Hos. 1), so versteht sich doch von selbst, dass der beständige Verkehr mit Gott und der göttlichen Wahrheit auch eine grössere Leichtigkeit und Feinfühligkeit für den Empfang der Offenbarung in ihnen erzeugte, und dass solche Propheten auch eine gesteigerte Aufmerksamkeit und Selbstthätigkeit in Wahrnehmung ihres Amtes entwickelten. Sie stellen ihre ganze Person in den Dienst ihres Berufs. Sie achten beständig auf alles, was um sie her vorgeht, auf die Zeichen der Zeit, auf jeden Wink, den Gott in den Geschicken der Menschen und Völker ihnen gibt, auf das Treiben der Niederen und Hohen, auf das eigene Volk und die Völker ringsum; sie spähen aus nach Kunde von Gott, heissen auch insofern geradezu Späher (צֹפִים Mi. 7, 4. 7; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17. 33, 6; Jes. 52, 8. 56, 10) oder Wächter (שֹׁמֵר Jes. 21, 11. 12. 62, 6), stehend auf der Warte (Hab. 2, 1; Jes. 21, 8). Sie schauen ebenso rückwärts auf die vergangenen Geschichten und erkunden und deuten die darin liegenden göttlichen Wahrheiten. Sie vertiefen sich in die Lehre (תּוֹרָה) Moses und der Alten; sie lesen und kennen auch sehr wohl die Schriften früherer Propheten, und gewinnen dadurch sowie durch ihre sitt-

liche Treue mehr und mehr den sichern untrüglichen Geistesblick und den unbestechlichen Wahrheitssinn, vermöge dessen sie auch in den verworrensten irdischen Verhältnissen die Gottesgedanken darüber durchhören. Zwar sind bei solchen feiner zubereiteten Propheten stehenden Amtes besondre Offenbarungsakte oder Geistesanfassungen nicht überflüssig geworden (ein Beispiel 2. Sam. 7; Natan billigt Davids Vorhaben, einen Tempel zu bauen, anfangs ganz V. 3, aber in der Nacht darauf hatte er eine Offenbarung V. 4, die ihn zum Gegenteil anweist); aber doch ist sicher, dass ein solcher Prophet viel leichter Organ des göttlichen Geistes, der göttlichen Wahrheit wurde, und es genügte eine ernste Sammlung (bei Elisa durch Musik vermittelt 2. Reg. 3, 15), ein Gebet oder betende Anfrage (Jer. 32, 16. 33, 2. 3. 42, 4; Dan. 2, 18. 9, 3), um eine „Antwort“ zu erhalten, wie der Ausdruck gewöhnlich lautete (Mi. 3, 7; Jer. 23, 35 u. s.), d. h. ein inneres Aufleuchten und Vergewissertwerden der göttlichen Wahrheit zu erzielen. Jene Gewaltsamkeit des Erregungsvorgangs, von der wir unter a) gesprochen haben, fiel bei derartigen Propheten mehr und mehr weg.

Diese menschliche Selbstthätigkeit der Prophetie, wie sie nun beschrieben ist, darf man nicht verkennen, wenn man eine klare und wahre, d. h. eine historische Vorstellung von dem Vorgang derselben sich bilden will. Ebensowenig aber darf man den andern unter a) beschriebenen Faktor leugnen oder wegerklären. Wenn man oft sagt (schon Hitzig, Gesch. d. V. Israel), dass das Altertum überhaupt, weil es seiner Innerlichkeit noch nicht bewusst war, das innerlich oder organisch Angeregte oder Vermittelte, die eigne innere Stimme, für etwas von aussen bekommenes Göttliches anschaute, so beseitigt man den göttlichen Faktor ganz; Gott ist auf diesem Standpunkt eine blosse Vorstellung des Menschen, kein lebendig reeller. Gibt es aber einen lebendigen Gott, so ist nicht einzusehen, warum er auf den Menschen nicht einwirken sollte. Auch die Wahrheit ist nicht Erzeugnis des Menschengeistes, sondern vor ihm und unabhängig von ihm da; sie überrascht den nach ihr Suchenden; die Gewaltsamkeit aber, mit der sie den Menschen erfasst, liegt in ihrer Neuheit; sie ist der Zeit der Offenbarung, dem Altertum überhaupt, eigentümlich: später hört diese Gewaltsamkeit auf (s. § 9).

Besondre Zeremonien der Weihe des Propheten (wie des Priesters) gab es nicht; es mag sein, dass ein Prophetenschüler,

wenn ihn sein Meister förmlich zum Propheten bestellte, durch Salben geweiht wurde 1. Reg. 19, 16 (wie Jes. 61, 1); es ist aber ebenso möglich, dass dies auch hier bloss bildlich zu verstehen ist. Jedenfalls lesen wir sonst nichts davon. Und der rauhe härene Mantel (Busskleid, Weltentsagungskleid) mit ledernem Gürtel war zwar seit Elia als Tracht von Propheten viel nachgeahmt (1. Reg. 19, 13. II. 1, 7. 8; Sach. 13, 4; Matth. 3, 4; Hebr. 11, 37), aber doch nicht von allen getragen.

§ 58. Die Prophetie nach ihrer materialen Seite, oder Geschäft und Aufgabe der Propheten.

a) Es ist nicht zu leugnen, dass auch die Israeliten wie die andern Völker an ihre Gottesmänner den Anspruch machten, dass sie auf jede beliebige Frage, die man ihnen vorlegte, gegen einen Seherlohn eine Antwort geben oder Aushilfe in der Not schaffen sollten (1. Sam. 9, 6ff; 1. Reg. 14, 3; II. 5, 5; 8, 8f., vgl. Num. 22, 7), und gewiss haben sich immer in der Richter- und Königszeit Leute gefunden, die derartige Leistungen zu bieten unternahmen. Aber alle bessern Propheten verschmähten die Bezahlung (2. Reg. 5, 20—27; Mi. 3, 11), und dieses heidnischartige Wahrsagen (denn weiter ist es dann nichts mehr, קֶסֶם sagt Micha) kam unter dem Einfluss der mosaischen Religion in Verruf; aus dieser niedersten Stufe der Divination hob sich mit Macht heraus das eigentliche Prophetentum, das nach Abzweckung und Geschäft ganz anders ist. Der Sprecher Gottes dient nicht der Neugier, der Ungeduld, auch nicht dazu, den einzelnen Menschen aus den selbstverschuldeten kleinen Nöten des Lebens herauszuhelfen. Für ihn ist würdiger Gegenstand seiner Ratschläge und Thätigkeit nur der Heils- und Reichszweck Gottes. Das war sogar in den besseren Zeiten der griechischen Orakel ähnlich; die altberühmten Orakelstätten der Griechen benutzten ihr Ansehen zu ethischen Zwecken, zu Staatengründungen, Gesetzgebungen, Leitung der Stämme, Strafe des Übermuts und der Willkür. So gingen zwar auch die bessern Propheten hie und da auf Anfragen aus dem gemeinen Alltagsleben ein (1. Sam. 9: Samuel; 1. Reg. 14: Ahia), aber nur weil ihnen das als Anknüpfung diente für Erreichung höherer Zwecke. Und vielmehr ist es die Verkündigung des Willens Gottes und die Erziehung des Volks zu einem rechten Gottesvolk, worauf schon anfangs ganz vorzüglich und mit der Zeit ausschliesslich ihre

Thätigkeit gerichtet ist. Diesen Zweck zu fördern war zwar auch Sache der stehenden Gemeindeämter, namentlich der Obrigkeit, später des theokratischen Königs und speziell der Priester und Leviten. Aber es gab Zeiten, wo völlig neue Lebenslagen des Volks sich anbahnten oder eintraten (angehendes Königtum, Vordringen der Assyrer u. dergl.), wo man sich neu zu orientieren hatte, und wieder Zeiten, wo die gewöhnlichen Autoritäten gegenüber von der massenhaft einreissenden Unordnung nicht mehr genügten, und noch mehr wo diese selbst ihrer Pflicht untreu wurden, ihr eignes Gefühl für Recht und Wahrheit sich abstumpfte und sie die Form und Äusserlichkeiten höher schätzten als den Geist, das Wesen. In solchen Fällen ergreift der in der Gemeinde wirkende göttliche Geist diese Männer, dass sie den ewigen Gotteswillen in seiner ursprünglichen Frische wieder einschärfen, und mit Kraft und Feuereifer die unveräusserlichen Grundsätze, auf die die Gemeinde gegründet ist, geltend machen, beziehungsweise auch auf die ausserordentlichen Strafgerichte Gottes zu diesem Zweck hinweisen. Die Propheten sind insofern die ausserordentlichen Busprediger, Warner und Tröster der Gemeinde, die Dolmetscher jedes Schrittes, den Gott in Verwirklichung seines Ratschlusses mit dem Volke vorwärts thut (Am. 3, 7), die Erklärer der Geschichte, die Ausleger und Schärfer des Gesetzes, die Ratgeber und Überwacher der öffentlichen Gewalten, die Wächter und Hüter der Gemeinde (also jetzt in etwas anderm Sinn als oben S. 480), welche die Gefahren derselben erspähend sie rechtzeitig abzuwenden suchen (Sach. 11, 4ff.; Ez. 33; Jes. 56, 10ff.). Bei der engen Verkettung der Religion und des Staats in der Theokratie sind die politischen Zustände und Fragen ebenso ihr Gebiet, wie die rein sittlich-religiösen. Jedes Amt, jeder Stand, jede Person wird von ihrem Mahnwort betroffen. Als freie Gottesstimmen durchtönen sie das ganze Leben der Gemeinde bis zu dem vorläufigen Abschluss der Gesetzesanstalt; gerade in den misslichsten Lagen rufen sie am lautesten, häufen sich am dichtesten und treiben in wunderbarer Übereinstimmung alle auf dasselbe Ziel los. Gerade in dieser Kontinuität, dieser frei wirkenden Macht, thut sich das Wirken des in dieser Gemeinde lebendigen höheren, wahrhaftig göttlichen Geistes aufs offenbarste kund; wer ihn hier nicht merkt, vernimmt überhaupt nichts von ihm. Kein heidnisches Volk hat auch nur etwas entfernt Ähnliches aufzu-

weisen. Die Selbstgewissheit aber ihrer göttlichen Sendung, die sie erfüllte, zeigen Stellen wie Jer. 1, 10. 5, 14; Ez. 5, 4b. 32, 18; Hos. 6, 5; Jes. 31, 2. 55, 11: sie wissen: was sie bauen ist gebaut, was sie einreissen ist eingerissen.

b) Dass solche Männer ohne eine ordentliche amtliche Stellung gleichwohl in der Gemeinde Gehör finden konnten und fanden, das erklärt sich aus dem Ansehen, in welchem das Gotteswort bei den alten Völkern überhaupt stand (z. B. Jud. 3, 20), zu allermeist aber aus dem Begriff der Theokratie. Als König des Volkes musste Gott jederzeit das Recht haben, seine unmittelbare Willenserklärung dem Volk zukommen zu lassen, und seine Gemeinde hinwiederum konnte es nur als einen Segen fühlen, wenn prophetische Offenbarung kam, und als ein Landesunglück, wenn sie ausblieb (Pr. 29, 18; Am. 8, 12; Ez. 7, 26; Thr. 2, 9; Ps. 74, 9). Für jeden, der im Namen Gottes zum Volk redete, war darum die Redefreiheit grundsätzlich gesichert (Dt. 18, 19; Jer. 26, 16), und es war ein Zeichen des Verfalls der Gemeinde, als die Machthaber anfingen, polizeilich gegen ihnen missliebige Propheten einzuschreiten (2. Chr. 24, 21; Am. 7, 10 ff., und von da an oft). Freilich gegen Missbrauch dieser Freiheit gab es einen durchgreifenden Schutz nicht. Vorsätzlicher Missbrauch derselben galt zwar als todeswürdiges Verbrechen Dt. 18, 20, aber der Thatbestand eines solchen war schwer festzustellen. Es war ja möglich, dass einer, der wirkliche Visionen hatte oder zu haben glaubte, doch kein richtiges Gotteswort gab. Gott kann ja auch die Propheten absichtlich bethören, wie Zeus den Agamemnon durch einen Traum täuscht Ilias II, 5 ff. (1. Reg. 22, 19 ff.; Jes. 29, 10; Ez. 14, 9). An was wollte man ein richtiges Gotteswort von einem falschen unterscheiden? Gerade an diese Schwierigkeit knüpft sich die ganze spätere Entartung der Prophetie an. Zwar steht dem Mann des Geistes auch eine höhere theurgische Kraft zu, durch die er Zeichen zu seiner Beglaubigung verrichten kann (Ex. 4, 1 ff.; 1. Reg. 17—II. 8; Jes. 7, 11. 38, 7 ff.); aber nicht alle Propheten haben diese Kraft, und Zeichen können auch falsche Wahrsager und Propheten thun (Dt. 13, 2—6). Sicherer wäre schon das Kennzeichen des Erfolges, des Eintreffens einer Weissagung (Dt. 18, 22; Jer. 28, 6—9; 1. Reg. 22, 28); und jeder Prophet, ehe er ein allgemeines Ansehen erlangte, musste in dieser Weise durch den Erfolg sich schon bewährt haben. Aber ganz sicher war auch dieses Kennzeichen

nicht, sofern auch wieder gute Propheten einzelnes richtig vorhersagen konnten, und sofern namentlich die Weissagungen der besten Propheten keineswegs immer so schnell und plötzlich sich erfüllten, im Gegenteil gerade der Spott der Ungläubigen sich daran heftete, dass sie sich immer noch nicht erfüllen wollten (Am. 9, 10; Jes. 5, 19; Ez. 12, 22ff.). So gab es schliesslich nur ein ganz zuverlässiges Kennzeichen: nämlich ob der Prophet mit den sittlich-religiösen Grundsätzen des Gesetzes Ernst macht, gegen das Sündenverderben auftritt (Jes. 58, 1), mit seinem Wort die Besserung, Reinigung, Erhebung der Menschen bezweckt, sein Wort wie Feuer und Hammer ist (Jer. 23, 29), oder ob er den Menschen zu Gefallen den Ernst des Gesetzes beugt, Sündern Glück und Frieden verheisst (Mi. 2, 11; Jer. 6, 14. 8, 11. 14, 13; Ez. 13, 10. 22, 28), seinen eigenen Vorteil im Auge hat (Mi. 3, 5. 11; Ez. 13, 19. 22, 25) und gar seiner sinnlich groben Lust fröhnt (Jes. 28, 7; Jer. 23, 14. 29, 23). Von derartigen Propheten heisst es, dass wenn sie auch Gesichte haben, sie doch nicht aus dem Geiste Gottes, sondern aus ihrem eigenen sündlichen Herzen weissagen, und Form und Inhalt ihrer Prophetie bloss erborgen oder erheucheln (Jer. 23 u. Ez. 13).

Übrigens ergibt sich zugleich aus der ganzen Stellung des Propheten in der Theokratie, dass er nicht etwa bloss dann reden sollte und durfte, wenn er von Ratsuchenden darum angegangen wurde, sondern zu jeder Zeit das Recht haben musste, unaufgefordert mit seinem Gotteswort hervorzutreten. Auch diese spontane oder aggressive Wirksamkeit des israelitischen Propheten ist in hohem Grade bezeichnend, und unterscheidet ihn vom Mantis. Wo nur immer er einen Schaden im Reich, eine schwere Verletzung der Reichsgesetze, etwas dem Gotteswillen Widersprechendes, eine Gefahr für den Bestand der Gemeinde wahrnimmt, da muss er dagegen auftreten, wenn der Geist ihn drängt. Offen und klar muss er sich aussprechen; die Geheimnisthuereien und Zweideutigkeiten der heidnischen Mantik sind hier fremd (Jes. 45, 19); das Gotteswort darf er nicht verschweigen und nicht drehen und deuten; Menschenfurcht darf ihn nicht schrecken, sonst verfällt er der Strafe seines Herrn (Jer. 1, 17. 26, 20—24). Menschenfurcht kennt bloss der schlechte Prophet; er verkleistert oder übertüncht den Schaden des Reichs (Ez. 13, 10ff.); den rechten Propheten erkennt man an dem Mut und unbestechlichen Rechts- und

Wahrheitssinn, mit welchem er den Leuten ihre Sünden vorhält und die Gewissen schärft (Mi. 3, 8; Jes. 58, 1). Sie suchen darum die Mächtigen und die Massen auf; selbst unter fremde Völker wagen sie sich hie und da hinaus (2. Reg. 8, 7; Jon. 1ff.). Und wo es nicht einen besondern Auftrag ihres Herrn auszuführen gibt, da arbeiten sie durch ihr eigenes Leben, durch ihr Beispiel, durch persönlichen Verkehr, besonders auch durch Gebet und Fürbitte an dem Wohl der Gemeinde (Ex. 32 u. 33; Num. 14; 2. Reg. 19, 4; Am. 7, 2. 5; Jer. 7, 16. 11, 14. 14, 11. 27, 18; Jes. 63, 7ff.); sie treten ein in jeden Riss und stehen wie eine Mauer um ihr Volk (Ez. 13, 5); bei Ez. wird die Prophetie geradezu zur Seelsorge; er fühlt sich verantwortlich für jede Seele, die zu Grunde geht, wenn er sie nicht vorher gewarnt hat (Ez. 3, 17—21. 33, 1—9).

Nach dem bis jetzt Ausgeführten ist wenig zutreffend die gewöhnliche populäre Vorstellung vom Propheten, als wäre er zunächst und hauptsächlich Vorhersager künftiger Ereignisse. Vielmehr ist der Prophet vor allen Dingen Mann der Gegenwart; der jedesmalige Zustand der Gemeinde in der Gegenwart bildet wie den Ausgangspunkt so den Hauptgegenstand seiner Thätigkeit, und die Arbeit an seinen Zeitgenossen ist seine Aufgabe. Besonders die älteren Propheten haben sich mit Weissagung über die entferntere Zukunft fast gar nicht beschäftigt, und doch gehören Männer wie Samuel, Elia, Elisa zu den anerkannt grossen Propheten. Aber dennoch müssen wir sagen, dass jedem guten Propheten die Rücksichtnahme auf die Zukunft und die Kenntnis derselben notwendig war. Im Propheten Jahwes muss das Ideal des Gottesvolks, wie es in der Zukunft verwirklicht werden soll, mehr oder minder klar zum Bewusstsein gekommen und zum Gegenstand eines festen zuversichtlichen Glaubens geworden sein. Auch wenn er nicht ausdrücklich weissagt, so kann er doch weder die Gegenwart noch die Vergangenheit richtig beurteilen, ohne sie am Ideal der Zukunft zu messen. Ob er dieses Ideal in Form von Weissagung auch ausdrücklich verkündigte, das hing von den Zeitverhältnissen, von der Lage der Gegenwart ab: es sind im allgemeinen die Propheten von der mittleren Königszeit an, welche dieses Ideal immer auch ausdrücklich zur Darstellung brachten; aber erfunden haben sie es nicht, sie haben damit nur herausentwickelt, was von Anfang im Mosebund lag. Mit den Priestern aber, welche die historisch gewordenen Formen über alles hoch

hielten, kamen sie dadurch vielfach in Konflikt. Nun diese Beleuchtung der Gegenwart durch die Zukunft und diese Darlegung der Wege, auf denen von der Gegenwart aus das Endziel sich verwirklichen wird, nennt man eben die Weissagung, die Verkündigung des Ideals der Zukunft speziell die messianische Weissagung. Und aus diesem Grunde, weil aller Propheten Auge auf die Endzeit gerichtet ist, mag man auch das Geschäft der Propheten kurzweg die Weissagung nennen, nicht aber die Vorhersagung.

c) Gehen wir nun auf diese Weissagung noch etwas näher ein, so ist der Gegenstand derselben, wie schon gesagt, das Gottesreich in Israel und seine Gestaltung in der Zukunft. Dabei ist es den Propheten nicht zu thun um eine genaue Vorausbeschreibung der einzelnen künftigen Ereignisse und des ganzen künftigen geschichtlichen Verlaufs, sondern um die grossen Hauptsachen davon, die Entwicklungsstadien und das Endziel, wie sie im Wesen und Willen Gottes begründet sind. Sie entwerfen freilich oft von dieser Zukunft ganz detaillierte konkrete Bilder, aber dabei fällt der Nachdruck gar nicht auf das stoffliche Detail dieser Bilder, sondern auf den Gedanken, die Idee, die darin steckt. Denn gerade in der Einzelausführung weichen die Weissagungen nicht bloss der verschiedenen Propheten, sondern oft sogar eines und desselben Propheten so stark von einander ab, dass sie sich geradezu gegenseitig aufheben; in Wahrheit aber ist in diesen Einzelschilderungen der eigentliche Kern die ideale Wahrheit, von der jener nur eine äussere Hülle ist (wie schon sehr gut entwickelt hat Lutz, bibl. Dogm. 1847). Und das erklärt sich ganz leicht. Es handelt sich den Propheten garnicht um eine trockene theoretische Belehrung über die Zukunft. und ihre Weissagung ist auch in erster Linie nicht für die künftigen Geschlechter gegeben; sondern sie haben ihr Absehen auf die Bedürfnisse der Gegenwart, wollen die Zeitgenossen warnen und ermutigen, wollen raten und die Wege zeigen, auf denen aus den Wirrnissen der Gegenwart herauszukommen ist, auf die schon vorliegenden Keime hinweisen, aus denen das Neue und Künftige herauswachsen muss, und die ewigen Gesetze einschärfen, nach denen Gott zu aller Zeit handelt und auch in Zukunft handeln wird. (Nur in diesem Sinn gefasst haben sie auch noch in der jetzigen Gemeinde ihre volle Bedeutung, während man dadurch, dass man sie einseitig unter den apologetischen Gesichtspunkt stellt, ihnen ihre beste Erbauungskraft nimmt.) Jene Gesetze sind aber keine andern, als die wir im bisherigen nun schon genugsam kennen gelernt haben, die Gesetze der heiligen Gerechtigkeit und heiligen Liebe, und diese zum erstenmal in der Welt erschlossen zu haben, das ist ihr Verdienst. Wenn das sittlich-religiöse politische Verderben durch keine andern Mittel mehr zu beseitigen ist, muss das Strafgericht der zeitweiligen Verwerfung über sie kommen. Wenn die Menschen nur noch ihrer eigenen selbstischen Lust und Verherrlichung leben, wird ihnen gerade das, woran sie ihr Herz hängen, genommen und

vernichtet; wenn sie auf ihre eigene Klugheit und Machtmittel vertrauend der göttlichen Leitung sich zu entziehen suchen, lässt er ihre Wege zum Verderben für sie ausschlagen. Wenn sie aber sich beugen und umkehren, kann die gegenwärtige Not nicht andauern, wird auf die Nacht der Verwerfung der Morgen der Erlösung folgen; Gottes Heilsplan kann nicht zu Boden fallen, seine Ehre lässt er nicht den Ungöttern; er ist nicht ein Gott des Todes, sondern des Lebens; seine welterlösende Liebe muss zuletzt über die Sünde der Menschen triumphieren; wenn auch ganze Massen durch ihr Widerstreben zu Grunde gehen, ein Rest bleibt, mit dem er sein Reich ausbauen wird, ein Reich der Erkenntnis und Furcht Gottes, der Gerechtigkeit und des Friedens, dem schliesslich alles, was des Heils noch fähig ist, einverleibt, alle Kräfte und Güter der Welt nutzbar gemacht werden.

Derartige Wahrheiten bilden den innersten Kern ihrer Weissagung. Es hängt von dem jedesmaligen Ausgangspunkt, der Zeitlage, ab, welche besonders hervortreten. Und ebenso ist die Ausführung der Wahrheiten immer geschichtlich bedingt. Alle die einzelnen Züge der Zukunftsbilder, die sie entwerfen, sind ihrer und ihrer Zeitgenossen Erfahrung und Anschauungskreis entnommen. Das künftige vollendete Gottesreich wird am jetzigen unvollkommenen klar gemacht: was an diesem gut und wesentlich ist, was es Grosses und Erhebendes schon gehabt hat, wird auch in jenem sein, aber vollkommener, was aber daran mangelhaft und gebrechlich ist, wird verschwunden sein. Die Beschaffenheit der Bürger jenes Reichs und seiner Verfassung wird gegensätzlich oder vergleichend und steigernd an der Gestaltung der Jetztzeit entwickelt. Die mit dem Gottesreich auch künftig bis zu seiner Vollendung im Kampf liegende Weltmacht ist in der Regel keine andre, als die, deren tiefe Feindschaft Israel in seiner Geschichte schon erfahren hat oder erfährt. Verhältnisse, Personen, Völker, Länder, Städte und Namen, die nicht erfahrungsmässig bis dahin schon bekannt wurden (wenn auch zum Teil nur dunkel bekannt), tauchen in diesen Zukunftsschilderungen nicht auf. Das drückt man kurz aus: jede Weissagung hat ihren geschichtlichen Hintergrund und ihren geschichtlich beschränkten Gesichtskreis, über den sie nicht hinausgeht. Was man gegen diesen Satz etwa einwenden könnte, hat die historische Kritik längst beseitigt; z. B. dass 1. Reg. 13, 2 der Name des Königs Josia vorausgenannt ist, kommt auf Rechnung des späteren Geschichtschreibers; den Cyrus (Jes. 44, 28. 45, 1) hat nicht Jesaia vorausgenannt; das Buch Daniel ist nicht im Exil geschrieben. — Endlich noch eins. Aus dem Zweck der Weissagung und aus der Anschauungsform, in der sie im Geiste der Propheten hervordringt, folgt auch, dass sie die Zukunftsbilder mehr in Sachordnung als Zeitordnung gruppieren, und wenn sie Zeitfolge unterscheiden, sie nicht bestimmte Zahlen, sondern nur unbestimmte Formeln („darnach“, „dann“, „am Ende der Tage“) gebrauchen. Ferner stellen sie das, was in der geschichtlichen Wirklichkeit sich nur in einem langen geschichtlichen Prozess erfüllte, bloss seinem Ergebnis nach, also punktuell, in den Vorgang eines Moments oder Tages zusammengedrängt dar; denn Zeit und Stunde wussten sie nicht (1. Petr. 1, 11). Wer diese Beschränktheit

der Weissagung, wer ferner ihre geschichtliche Bedingtheit und Bestimmtheit und endlich ihre wesentlich ethische Abzweckung nicht anerkennt, der gerät bei der Auslegung und bei der Frage nach der Erfüllung in die allergrössten Schwierigkeiten. Wenn man eine genaue Vorausbeschreibung der Zukunft, die sie garnicht geben wollten noch konnten, bei ihnen sucht, so muss man entweder zugeben, dass ihre Weissagung sich oft genug nicht erfüllte, oder man kommt auf die Allegorese und Spiritualisierung, also auf einen Abweg, der schliesslich der Tod alles richtigen Schriftgebrauchs wird.

d) Wenn nun die Weissagung der Propheten über die Zukunft und Vollendung des Gottesreichs allerdings die genannten Beschränktheiten hat, namentlich in keiner Weise eine genaue Vorausbeschreibung des gesamten geschichtlichen Verlaufs gibt, so verhält sich die Sache schon etwas anders mit dem ins Gebiet der näheren und nächsten Zukunft Fallenden. Da die ganze prophetische Thätigkeit in der Gegenwart wurzelt, so müsste auch in jedem Propheten eine bestimmte Anschauung darüber sich bilden, wie aus den Verwirrungen der Gegenwart herauszukommen sei, und von Gott daraus herausgeführt werden werde. Davon hing ja der ganze Rat des Propheten über das, was jetzt zu thun sei, ab, und je richtiger und sicherer die Vorstellungen eines Propheten darüber sind, desto grösser und gewaltiger erscheint er (Ew. Proph.[2] I. S. 29). Und gerade in diesem Betracht finden sich nun auch eine Menge bestimmter Vorhersagungen bei den Propheten. Man braucht da nicht einmal die in den Geschichtsbüchern überlieferten herbeizuziehen, was ja immer sehr misslich ist, weil die spätere Hand des Historikers, hinter dem schon die Erfüllung lag, die Worte oft bestimmter dargestellt hat, als sie ursprünglich lauteten, sondern kann sich mit den in den Prophetenbüchern aufgezeichneten begnügen. Man kann selbst von diesen wieder alle die abziehen, welche möglicherweise durch allgemeine Kombinationskraft erzeugt werden, wie Hos. 1, 4 über den Untergang des Hauses Jehu, oder Jes. 7, 16—8, 4 über den Verlauf des syrisch-ephraimitischen Krieges, obwohl wenigstens die Zuversicht und göttliche Sicherheit, mit der die Propheten ihre Sätze vortragen, durch blosses Kombinieren und Reflektieren nicht erzeugt werden kann. Aber bei sehr vielen reicht diese Auskunft nicht aus. Z. B. wenn Jer. dem Hananja zur Strafe den Tod, der dann auch erfolgt, in diesem Jahre ankündigt, 28, 16 f.; wenn Jes. die scharfe Züchtigung Judas durch die Assyrer und schliesslich deren wunderbare Niederlage auf judäischem Gebiet lange voraus verkündigt; wenn alle Propheten eine Abführung Israels in fremdes Land und schliessliche Zurückführung aus demselben predigen, Jer. wiederholt die Dauer dieses Exils auf 70 Jahre oder 3 Generationen und Ez. auf 40 Jahre (von späterem Standort aus) bestimmt; wenn Ez. aus der Ferne (12, 12. 13) dem König Zedekia sein Endschicksal durch die Chaldäer genau ansagt und noch das B. Dan. das baldige Ende des Antiochus Epiphanes voraus erschaut (9, 26) u. s. w., so zeigen sie damit eine Sicherheit des Blickes in die nächste Zukunft, die zum mindesten überraschend ist.

Und doch müssen wir uns hüten, auf diese bestimmten Prädiktionen

so ausschliesslich alles Gewicht zu legen, wie das in der früher üblichen Auffassung der Prophetie gewöhnlich war. Denn einmal verleiht ein geschärftes sittliches Gefühl immer auch schon ganz natürlicher Weise einen gewissen Takt in Beurteilung der nächsten Zukunft, und kamen zu allen Zeiten und bei allen Völkern (und kommen noch immer) ganz richtige Vorausbestimmungen der in der Gegenwart werdenden Zukunft vor (vgl. die Sammlung von Beispielen bei Lasaulx, die proph. Kraft der menschl. Seele in Dichtern und Denkern, München 1858). Nur freilich in dieser Häufung und Menge, wie hier in Israel, finden sie sich nirgends, und dies weist doch wieder auf besondre Kräfte, die hier thätig waren, hin. — Sodann aber können wir auch nicht leugnen, dass manche sehr bestimmt lautenden Vorhersagungen, z. B. über die Rückführung der Verbannten des Zehnstämmereichs, oder das Schicksal Babels oder Edoms oder den Zug Gogs und Magogs sich nicht erfüllt haben (vgl. die Sammlung von Beispielen bei Knobel, Prophetismus I. 303 ff. und A. Kuenen, de profeten en de profetie onder Israel I. Teil. 1875). Nun wissen wir freilich, dass jede prophetische Drohung und Verheissung nicht theoretische Belehrung bezweckt, sondern für das praktische ethische Verhalten der Menschen bestimmt ist, und dass die Erfüllung durch dieses ethische Verhalten der Menschen bedingt ist, oder wie die Propheten selbst sagen, Gottes Ratschluss je nach dem Thun der Menschen sich ändert (Jo. 2, 12 ff. Jer. 18, 7—10. 26, 13; Ez. 18, 30—32; Jon. 3, 3—10; 2. Sam. 12, 13; besonders vgl. Jer. 26, 19 mit Mi. 3, 12); daraus kann man sich das Ausbleiben der Erfüllung oft erklären, z. B. bezüglich der glorreichen Heimkehr aus Babel oder Hagg. 2, 20—23 (vergl. Bertheau, die ATl. Weissag. von Isr. Reichsherrlichk. JDTh. 1859 u. 60); aber alle Fälle weit nicht. Wir müssen uns weiter auch erinnern, dass in der göttlichen Weltregierung Aufschiebung noch nicht Aufhebung bedeutet, und manche Vorhersagung viel später wenigstens, freilich dann in ganz andrer Weise als der Prophet dachte, sich erfüllte, z. B. in Beziehung auf Babel. Aber gerade damit verliert ja das Bestimmte der Prädiktion seine Bedeutung, und die Hauptsache bleibt die Darlegung des allgemeinen göttlichen Gesetzes. Bei noch andern denken manche heutzutage (namentlich aus der pietistisch-theosophischen Schule oder chiliastisch Angehauchte) die Erfüllung noch bevorstehend, aber das ist oft blosse Ausflucht: z. B. die zehn Stämme, wo wären sie heutzutage noch? Gog und Magog sind mit ihren Völkern längst verschwunden (es fehlen die Voraussetzungen für jede Erfüllung); oder an Wiederherstellung sinnlichen Tieropferdienstes im Tempel zu Jerusalem (nach Ez., Jes. II) kann bloss jüdischer Chiliasmus denken. Darum sage ich: wir werden dadurch gemahnt, gerade auf die bestimmte Vorhersagung einzelner Ereignisse nicht den einseitigen Wert zu legen, den man früher allgemein darauf gelegt hat und den der populäre Begriff der Prophetie immer noch darauf legt, ohne dass die Propheten selbst das thun, und vielmehr das wesentlichste Verdienst der Propheten in das Schauen und unablässige Verkünden der Forderungen, der Heils- und Reichsgedanken Gottes, zu setzen. Ihre Weissagungen erfüllen sich nicht bloss einmal, sondern oft, immer

wieder, fortwährend, wenn allerdings einzelne auch in eminenter Weise in bestimmten geschichtlichen Ereignissen und Personen ihre Erfüllung erlangt haben. Auch so bleibt die lange Reihe dieser Zeugen der göttlichen Wahrheit voll Kraft, Feuer und Mannesmut, Glaubensgeist und todesmutiger Zuversicht in diesem Volk eine Erscheinung, die vollkommen einzig in der Weltgeschichte dasteht, und in ihren überwältigenden Leistungen geben sie zugleich den besten Beweis für das Wirken des göttlichen Geistes in dieser Gemeinde.

§ 59. Einiges zur innern Geschichte der Prophetie.

a) Die durch Mose in die Gemeinde eingesenkte prophetische Macht, welche zu seiner Zeit viele andre ergriffen hatte (Num. 11 u. 12), erlosch zwar nie wieder ganz, war aber doch für das naturwüchsige heroische Richterzeitalter zu geistig und fein, und wurde gerade damals von den sinnlicheren, halb heidnischen Formen der Wahrsagerei und Vorhersagerei stark in den Hintergrund gedrängt. Es gab Orte, wo Wahrsager ihre berühmten Sitze hatten (Jud. 7, 1. 9, 37); auf Träume (Jud. 7, 11; 1. Sam. 28, 6), omina, Vorzeichen (Jud. 7, 5; 2. Sam. 5, 24) wurde viel Gewicht gelegt; die Bildgottorakel blühten wohl sehr allgemein (Jud. 8, 27. 17, 5. 18, 5). In Kleinigkeiten ging man zum Seher und fragte ihn um Lohn 1. Sam. 9, 6—9. Erst von Samuel an erwachte die geistigere mosaische Prophetie wieder mit Macht, wie wir § 18, a sahen; und welche besondre Bedeutung dieselbe nun besonders gegenüber vom Königtum hatte, haben wir ebenfalls früher gesehen. Zwar lebte auch von dieser Zeit an die niedere, heidnischartige Ausübung und Schätzung der Prophetie noch sehr zäh fort, zumal im nördlichen Reich. Das Volk betrachtete seine Seher noch immer als seine Helfer und Berater in den mancherlei zufälligen unbedeutenden Nöten und Verlegenheiten seines tagtäglichen Lebens und bezahlte für solchen Dienst 1. Reg. 14, 2. Jene Massen von Propheten, von welchen es (cfr. gesch. Tl.) in diesem Zehnstämme-Reich wimmelte, waren zum grossen Teil eben mehr solche Seher und Wahrsager für die Bedürfnisse des Volks. Man stellte noch immer an sie Anfragen über die gemeinen Realitäten des Alltagslebens (z. B. 1. Reg. 22; II. 3), man machte an sie die Zumutung, sie sollten mit höherer übernatürlicher Kraft in jeder Not des leiblichen Lebens Hilfe schaffen (z. B. 1. Reg. 17, 18 ff.; II. 4, 20 ff.; 5), und man kann nicht verkennen, dass, weil man solche Leistungen von ihnen forderte, solche Seher wohl auch mit Erwerbung von darauf bezüglichen Kenntnissen und Fertigkeiten sich beschäftigten (2. Reg. 2, 19 ff. 4, 38 ff. 6, 6. 7; noch ein Jes. gibt medizinische Verordnung 2. Reg. 20, 7 ff.). Gleichwohl hob sich auf diesem breiten Grund seit Samuels Zeit schon das höhere geistigere Prophetentum mit Macht empor; eine Reihe echter hehrer Prophetengestalten, welche schon die höchsten Ziele alles prophetischen Strebens klar und bewusst verfolgten (z. B. Gad, Natan, Ahia, Semaja, Jehu, Elia, Elisa u. a.) hat diese ältere Königszeit aufzuweisen. Und da es noch eine verhältnismässig gute Zeit der Gemeinde war, so hatten

sie auch noch ein gewaltiges Ansehen im Volk; denn jedes Gotteswort, zumal von einem schon bewährten Gottesmann, wurde im allgemeinen noch mit unbedingter Scheu und Ehrfurcht vernommen; den Gottesmann betrachtete man fast wie ein höheres Wesen (1. Reg. 17, 18). Bei solcher Stellung hatten sie noch bedeutende Macht: sie können sogar Königshäuser aufstellen. Ihr Gotteswort war kurz gehalten und streng gebietend; die Propheten dieser Zeit sind noch nicht die Redner-Propheten, sondern Männer der That und des Handelns; durch praktische Massnahmen suchten sie die Schäden der Reiche zu heilen (z. B. Aufstellung neuer Dynastieen, oder Elias Kampf gegen Ahab), und auf die fernere Zukunft liessen sie sich kaum viel ein. Auch haben sie sicher nur erst wenig oder auch garnicht geschrieben, und wenn sie schrieben, mehr kurze Geschichtsabrisse, nicht aber Redesammlungen.

b) Gegen dieses ältere Prophetentum hebt sich sehr klar und scharf ab das jüngere, vertiefte und vergeistigte Prophetentum, wie es sich etwa seit dem Ende des IX. Jahrh. hervorbildete, von der Zeit an, da die auflösenden Mächte in Religion, Sitte und Staat sich entschiedener geltend machten. Unter der inneren Verweltlichung durch Aufklärung, Leichtsinn, Habsucht, Genusssucht und Rechtsbeugung; unter der wachsenden Hinneigung zu ausländischen Sitten, heidnischem Aberglauben und Götterdienst; unter dem Andrang der grossen asiatischen und afrikanischen Weltreiche gestalteten sich die Verhältnisse bald mehr und mehr zu einem Entscheidungskampf zwischen Mosaismus und Heidentum, zwischen nationaler Selbständigkeit und Unterjochung durch die Heiden. In dieser Zeit, wo gerade die höheren Schichten der Gesellschaft entarteten und auch die Priester dem Zeitgeist verfielen (z. B. Mi. 3, 11; Jes. 28, 7), mussten die rechten Propheten alle ihre Kräfte zum Kampf für die gute Sache anspannen. Indem sie den Schutz und die Verteidigung der Religion und des Gottesreichs zu ihrer ausschliesslichen Aufgabe machten, überliessen sie alle die niederen Fragen des Lebens den geringeren Propheten oder Wahrsagern; erst jetzt tritt die Scheidung zwischen den wahren Gottespropheten und denen, welche für ihren Lebensunterhalt zugleich Wahrsagereigeschäfte trieben, klar und scharf hervor. Ferner aber: da auch die Achtung vor dem Gotteswort gewaltig gesunken war und die Befehlskraft dem Prophetenwort längst nicht mehr zukam, so musste jetzt versucht werden, auf die Gemüter der Hörenden zu wirken, ihre Herzen und Gedanken, ihre freie Zustimmung zu gewinnen, und dazu gab es nur ein Hauptmittel, nämlich die Macht der überzeugenden Rede. Ferner die auf so vielen Wegen in den mannigfaltigsten Gestalten eingeschlichenen Verderbnisse, Missbräuche und Missverständnisse, auf denen die ganze innere Auflösung beruhte, waren schärfer ins Auge zu fassen, im einzelnen zu verfolgen und schonungslos aufzudecken und dagegen die wahren Grundforderungen der Religion immer aufs Neue und immer feiner und schärfer geltend zu machen. Endlich aber weil auch diese Wirksamkeit der Prophetie sich schon vergeblich erwies, das Volk im ganzen sich nicht mehr warnen lassen wollte, und darum neue schwere Gerichtsmassregeln Gottes nötig wurden, so richteten nun diese Propheten schon

insgemein ihren Blick von der Gegenwart weg auf die Zukunft hin, auf den Tag Gottes, wo dieser durch schwere Züchtigungen sein Volk wieder zurecht bringen und sein Reich auf neuen Grundlagen aufbauen wird. Die Drohung der Gerichte und die messianische Verheissung treten nun in den Vordergrund ihrer Verkündigung (vgl. weiter schon § 20, d). Aber selbst diese Verkündigung ist nicht rein theoretische Belehrung, sondern wird nur zu praktischen Zwecken gegeben: Ziel und Weg, in dem es arbeiten soll, soll dadurch dem Volk, allen Besseren in Israel, gewiesen werden; das blosse Glauben, dass einst eine herrlichere Zeit kommen werde, half gar nichts und hatte gar keinen Wert, wenn nicht dieser Glaube sich sofort erwies im ernsten mutvollen Ringen nach dem Ziel, und dieses Ringen wollten die Propheten hervorlocken. Zugleich wird ihr Blick universaler; nicht mehr bloss das kleine Israel, sondern auch die übrige Völkerwelt beschäftigt sie jetzt angelegentlich. So gestalteten sich also die Propheten immer ausschliesslicher zu jenen gottbegeisterten und gotterleuchteten Predigern des Volkes, als welche sie in ihren hinterlassenen Redesammlungen uns erscheinen.

In diesem ihrem Kampf für das Reich Gottes hatten sie freilich einen schweren Stand. Der Unglaube, der Hohn und Spott der Massen, die Polizeimassregeln und gewaltsamen Verfolgungen der Herrschenden, der Widerwille auch der Priester, und die massenhafte Mehrung der schlechten Jahwepropheten, welche dem Volk zu Gefallen redeten, es in Sicherheit einlullten (die eigentlichen Demagogen), standen ihnen überall hindernd entgegen und wurden für die besseren Propheten selbst gefährlich. Mancher, der gut angefangen hatte, mochte sich allmählich zu der leichtsinnigeren Partei hinüberziehen lassen; mancher hatte nicht den Mut und die Entschiedenheit, oder auch nicht die Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis, welche in solchen Zeiten verworrenster Parteikämpfe nötig sind, und wurde so endlich wider Willen mehr eine Stütze und ein Mittel seiner ursprünglichen Gegner. Und auch dem Volk selbst, dem schlichten Mann, wurde es schwer, zwischen wahrem und falschem Gotteswort zu unterscheiden, da in manchen Exemplaren der Propheten die Grenze zwischen echt und unecht eine fliessende war, und da die unechten (wohl zu scheiden von den eigentlichen Wahrsagern und von den Propheten der fremden Götter) in ihrem äussern Gebahren, in Ausdrücken und Wendungen ganz die Art ihrer Gegner nachahmten, weshalb zuletzt Jer. und Ez. in jenen merkwürdigen Reden Jer. 23 und Ez. 13 die durchgreifenden Unterscheidungskennzeichen zu erklären sich veranlasst fühlten. Beengt von dem Unglauben der Leute und von der Emsigkeit der prophetischen Volksverderber konnten auch die echten Propheten sich mit der bloss mündlichen Rede nicht mehr begnügen. Sie sahen sich genötigt, die Schrift zu Hilfe zu nehmen. Nur durch die Schrift konnten sie auch ferner stehende Kreise, welche das mündliche Wort nicht traf, erreichen. Ferner das lebendige Wort verhallt und wird entstellt, also machten sie es schriftlich, bewahrten es dadurch für die Zukunft und sicherten es vor Entstellung. Je mehr ihre Rede sich auf die Zukunft bezog, desto notwendiger war es,

sie für die Zukunft zu sichern, damit sie in der künftigen Erfüllung sich als Gottesrede erweise (Jes. 8, 1. 30, 8; Hab. 2, 2. 3; Jer. 30, 2. 3). Sie übten für die künftige geschichtliche Entwicklung durch diese Bücher einen ungeheuren Einfluss.

Die feineren schriftstellerischen Unterschiede unter den einzelnen dieser Propheten, ebenso die Bedeutung des Zeichens oder der sinnbildlichen Handlung, die sie zur Unterstützung ihrer Rede gern hinzunehmen, zu erklären, gehört mehr in die Einleitung in das A. T. Nur auf 2 Punkte will ich hier noch kurz aufmerksam machen. Einmal: während die älteren Propheten aus der Zeit des Bestandes der alten Reiche die Gesichte meist nicht als solche vortragen, sondern ihren Inhalt in gewöhnliche Rede umsetzen, kommt es vom Exil an, d. h. von der Zeit, wo das alte Volksleben aufhört, auf, dass die Propheten ihre Offenbarung gerade in dieser ursprünglichen Form, in Visionsform, vortragen und einen guten Teil ihrer schriftstellerischen Kunst auf ausführliche Schilderung dieser Gesichte verwenden (Ez., Zach.). Es ist aber ein grober Irrtum, wenn man meint, dass diese Darstellungsweise tiefer oder inhaltsreicher sei; im Gegenteil an Gehalt grosser wichtiger Gedanken sind dieselben entschieden ärmer, als ein kleines Stück von Am., Hos., Mi., Jes. u. s. w., und dieses Vorherrschendwerden der prophetischen Phantasie ist vielmehr schon ein Zeichen des Verfalls. Sodann auch bezüglich ihrer Stellung zur Gesetzesanstalt zeigt sich ein gewisses Sinken der späteren Propheten. Alle Propheten stehen auf dem Grund der Moselehre, aber nicht als äusseres Gebot steht sie ihnen gegenüber, sie ist in ihnen Geist und Leben geworden; sie zeigen sich nirgends in ängstlicher Abhängigkeit von dem Gesetz, und sind so weit entfernt, wie die Priester die gesetzliche Form zu überschätzen, dass sie vielmehr gerade gegen solche Überschätzung ernstlich ankämpfen. Diese geistige Freiheit beginnt seit der Reichsverbesserung des Josia und seit der Aufstellung eines grossen heiligen Gesetzbuchs etwas abzunehmen. Jer. und Ezech. legen auf das levitische Priestertum schon grosses Gewicht; Ezech. dazu auf die Opfer, den Tempelkult, die Reinheitsvorschriften; vgl. auch Zach. 14, 19. 20; Jes. 66, 17. 21; Maleachi, trotz trefflicher Äusserungen gegen das Priestertum und über die Ehe, fasst doch alle seine Lehren zusammen in der Mahnung zu strengem Halten des geschriebenen Gesetzes (Mal. 3, 22). Das sind erste Anfänge der ängstlicheren Richtung, welche allmählich die Prophetie ganz verdrängen.

II. Die Weissagungen der Propheten vom vollendeten Reich Gottes[1]).

§ 60. Die Reichsweissagungen der älteren Propheten.

Dass schon im alten Mosaismus das klare Bewusstsein seiner höchsten Aufgabe oder das Bewusstsein eines zu verwirklichenden

1) Vgl. v. Orelli, die ATl. Weissagung von der Vollendung des Gottes-

Ideals und letzten Zieles lebte, haben wir mehrfach erkannt, zuletzt § 49. Die Propheten haben insofern mit ihren Reichsweissagungen allerdings nur das messianische Element, das von Anfang an im Mosaismus lag, herausentwickelt. Allein nichts desto weniger haben auch diese Reichsweissagungen ihre bestimmte Entstehung und ihren bestimmten Verlauf; sie treten nicht beliebig und zu jeder Zeit hervor. In der Heroen- oder Richterzeit handelte es sich um Sicherung der äusseren Bedingungen des Bestandes der Theokratie, und um ein erstmaliges stilles tiefes Eindringen der mosaischen Religion in die Gemüter. Während der Blüte der Theokratie, in der ersten Königszeit, war die Befriedigung mit der hergebrachten Form der Religion und ihrer Anstalten eine volle, und keiner Zeit lag das Ausschauen nach der Zukunft ferner als jener. Aber als das Glück jener Tage sich als unwiederbringlich geschwunden gezeigt hatte, und beide Reiche ihrem Tod entgegensiechten, da regte sich mächtig das Bewusstsein der Unvergänglichkeit und Erneuerungsfähigkeit dieser Religion, und nun traten auch diese Reichsweissagungen hervor, und wurden Gegenstand der Verkündigung aller Propheten (s. schon § 20, d).

a) Zuerst erscheinen sie bei Joel vom südlichen Reich, einem Zeitgenossen des Elisa, c. 836—797, freilich noch in ganz eigentümlicher Weise. Von einem Untergang des Staats sagt Joel noch nichts; im Gegenteil die Gewaltthätigkeiten, welche bis auf seine Zeit einige Völker, namentlich Edomiter und Philister, Ägypter und Phöniker gegen das Gottesvolk geübt, erfüllen ihn noch mit wahrer sittlicher Entrüstung. Und vielmehr erscheint die Vollendung bei ihm nur wie eine innere und äussere Verklärung des bestehenden Staats, des Südreichs, angeknüpft an Thatsachen der Gegenwart. Eine überaus schwere und lange Heuschreckennot und Dürre hatte das Land an den Abgrund des

---

reichs, Wien 1882. Riehm, die mess. Weissagung. Ihre Entstehung, ihr zeitgesch. Charakter und ihr Verhältnis zur neutest. Erfüllung. 2. Auflage, Gotha 1885. Auch Delitzsch hat vor seinem Tode noch seine Vorlesung über mess. Weissagungen in geschichtlicher Folge (1890) drucken lassen (aber noch ganz im alten Stil). — Die Hoffnung dieses vollendeten Reichs der Zukunft ist zwar auch in einzelne der jüngeren Psalmen übergegangen, doch ist das nichts selbständiges, sondern immer nur der allgemeine Nachhall der Prophetie.

Verderbens gebracht; auf die eingetretene gründliche Herzensbusse wurde dieser „Tag Gottes“ nicht bloss rechtzeitig wieder abgewandt, sondern das Volk wieder in die Gerechtigkeit Gottes aufgenommen und mit Regen und fruchtbarer Zeit gesegnet. An diesen Heilsvorgängen der Gegenwart erkennt der Prophet, dass Israel in Ewigkeit nicht zu Schanden werden könne, und ewige Dauer habe, und verkündigt schon mit seliger Gewissheit 3, 1. 2, dass darnach (אַחֲרֵי כֵן) Gott nicht mehr bloss Regen, sondern seinen Geist ausschütten werde über alles Fleisch (nicht bloss Israel), Alte und Junge, Männer und Weiber, Sklaven und Mägde, dass sie wie Propheten weissagen, Gesichte und Träume haben werden. Das ist in gewissem Sinn das Höchste, was überhaupt erhofft werden konnte, und kann nur im prophetischen Zeitalter so gedacht worden sein (nicht erst in der nachesranischen Zeit): eine Gemeinde, deren sämtliche Glieder der Geist Gottes erfüllt; was Num. 11, 29 Mose wünscht, ist hier als sicher kommend verkündigt. Damit ist die Gesetzesform der Religion aufgehoben. Diese innere Verklärung, dieses Wenden der Wendung d. h. der jetzigen Lage Israels, wird aber mit anderweitigen grossen Erschütterungen, mit einem furchtbaren Tag Gottes (Offenbarungstag) verbunden sein, den Joel nach Analogie des Heuschreckentages beschreibt, ein furchtbares Ausgleichungsgericht, durch das er alles zurechtbringt. Nur in Zion und Jerusalem ist die Rettung: wer Jahwe anruft und wen Gott beruft (als seinen wahren Verehrer anerkennt), findet da Rettung 3, 5; alle andern nicht (selbst Israeliten nicht, geschweige Israels Feinde). Alle der Theokratie feindseligen Völker aber werden zum Gericht vor Gott gesammelt in einem grossen Schlachtthal, dem Thale Josaphat („Gott richtet“; zwischen Jerusalem und dem toten Meer), von seinem Volk mit Gott an der Spitze zermalmt und vernichtet 4, 1—17; Jerusalem wird aber nun ewig sicher sein, von keinem Fremden mehr betreten V. 17. 20. Es ist der herrliche Sieg des Reichs Gottes über alle es bedrängenden Feinde. (Natürlich nicht historisch wörtlich zu nehmen, auch nicht die Erfüllung zu einer einzelnen bestimmten Zeit zu suchen.) Aber nach dieser grossen Wendung wird entsprechend der Durchgeistung seines Volks und der Mehrung der Gotteserkenntnis unter demselben 4, 17 auch unerhörte Fruchtbarkeit des Bodens als Gnadengabe des Bundesgottes dieses Volk segnen: eine Quelle vom Tempel ausgehend wird auch die unfrucht-

barsten Gebiete fruchtbar machen V. 18. Wir finden also schon hier, wenn auch Einiges noch höchst eigentümlich gestaltet ist, die grossen Hauptgedanken.

b) Schon sehr viel anders und auch bestimmter gestaltet sich die Verkündigung bei den Propheten der assyrischen Zeit im 8. Jahrhundert, zugleich dem letzten des nördlichen Reichs. Zuerst die Drei, die sich vorzugsweise mit dem Zehnstämmereich beschäftigen. Ihnen stand ein Volk gegenüber, so grundverderbt, sittlich erschlafft, in Gesinnung verkehrt, dass an eine Besserung oder Heilung durch gewöhnliche Zuchtmittel gar nicht mehr zu denken war (Hos. 7, 1), wie das schon § 20, c genauer geschildert ist. So wurde es denn dem Amos (aus Juda) ums Jahr 770 nach kurzer Wirksamkeit im nördlichen Reich klar, dass Gott diesem ganzen sündigen Königreich ein Ende machen, und seine Einwohner, soweit sie nicht in den letzten Verwüstungen umkommen, in ein fremdes Land, jenseit Damask, abführen lassen werde durch ein fernes Volk, das auch an den andern kleinen verderbten Reichen um Ephraim her das Gericht vollstrecken soll. Dieses Gericht über Israel ist aber zugleich ein Sichtungsgericht, das es nur auf die Ausscheidung der Sünder abgesehen hat, während die Körner nicht aus dem Siebe fallen 9, 9. 10. Dass Juda in dieses Gericht verflochten werde, sagt A. wiederholt, aber seinen völligen Untergang kündigt er noch nirgends an (nach 6, 11 schlägt Gott das grosse Haus in Trümmer, und das kleine in Risse). Erst nach diesem Gericht tritt die grosse Wendung ein, die er 9, 11—15 kurz beschreibt. Das Gottesreich, das fast zerstörte, wird wieder aufgerichtet, als Davidreich: die jetzt verfallende Hütte Davids wird wieder aufgerichtet, ihre Risse und Trümmer vermauert, und sie zu der alten Herrlichkeit wieder ausgebaut, alle einst zum Davidreich gehörigen Völker werden ihm wieder einverleibt, die Verbannten wiedergebracht, dass sie die Wüsteneien wieder anbauen; ein unerschöpflicher Natursegen des Landes wird dem neuen Volk, auf dem nun Gottes Wohlgefallen ruht, werden, und sie werden nicht mehr aus dem Lande ausgerissen werden. Seine Vorstellung ist offenbar die, dass auf das noch bestehende, aber sehr heruntergekommene und durchgesichtete kleine Südreich sich dieses neue herrliche Reich wieder aufbauen werde. Aber bei diesem allgemeinen Gedanken bleibt er auch stehen; wesentliche Unterschiede dieses neuen vom alten

Davidreich gibt er nicht an, und auch über das Verhältnis zu der grossen Völkerwelt spricht er sich nicht aus, ausser dass die Sünder ausgeschieden sind.

Viel tiefer und geistiger äussert sich Hosea, um 760—745. Auch er sagt von einer völligen Zerstörung des Südreichs nichts; nach 1, 7 wird Gott vielmehr Juda wunderbar retten, wenn er Ephraim vernichtet; nach 10, 11 muss zwar auch Juda pflügen = dienstbar werden, und wird Gott 5, 14 wie ein Löwe an ihm thun, aber völlige Vernichtung droht er noch nicht. Aber mit dem grossen Reich Israel ist es unentweichbar zu Ende. Zeitweilige Verstossung der Ehebrecherin, Abführung nach dem alten Straf- und Besserungsplatz, der Wüste, oder Einschliessung an einem Strafort (C. 2. u. 3), oder aber Herausreissung aus dem schönen Land, Abführung nach Assur und Ägypten, in die Länder der beiden Grossmächte, um deren Gunst es jetzt buhlt (8, 13. 9, 3. 6. 10, 6. 11, 5), Zerstörung seines ganzen staatlichen und gottesdienstlichen Apparates (3, 4) muss über es ergehen. Aber in diesem Tod bleibt Israel nicht; Gott holt es aus dem Scheol hervor (13, 14); die Gerichte sind die Geburtswehen, durch die ein neuer Ephraim herausgeboren werden muss (13, 12. 13). Die Strafzeit wird Gedanken tiefster Reue und bussfertiger Umkehr in ihnen wecken (3, 5. 5, 15. 14, 2—4). Die treue Liebe Gottes, die seit der Berufung aus Ägypten an ihm thätig ist (11, 1—9), die unerschöpfliche Liebe, die er der Ehebrecherin selbst noch in der Strafe bewahrt (C. 3), heilt den inneren Abfall und nimmt in freiwilligem Entgegenkommen wieder zu Gnaden an (14, 5. 2, 16. 17); die Gebesserte, von reiner demütiger Liebe zu ihrem Eheherrn Erfüllte verlobt sich Gott zu einem neuen ewigen Ehebund, dessen verknüpfendes Band die Gerechtigkeit, Huld, Erbarmung und Treue Gottes sind, dessen Folgen wahre, volle Gotteserkenntnis und Gottesfurcht, dessen Segnungen Friede mit der Natur, Friede mit den Menschen und willige, reichliche Naturgaben des Landes C. 2, 18—24. Israel wird nun, was es von Anfang an sein sollte, ein wahres Gottesvolk 2, 25, eine herrliche Gottespflanzung 14, 6—9; die Verbannten kehren aus den Ländern ihrer Gefangenschaft zurück 11, 10. 11; sie werden zu einer unzähligen Menge 2, 1; vereint mit Juda schliessen sie sich an das Davidhaus an 2, 2. 3, 5, und werden, hinausdringend über das Land, wieder ein mächtiges Reich 2, 2. Hier ist sichtbar die innere geistige Um-

wandlung die Hauptsache, die Erzielung eines wahrhaft Gott liebenden und Gott fürchtenden Volkes, vermittelt freilich durch die Strafe, aber in letzter Instanz durch die auch in der Strafe thätige heilige Liebe Gottes.

Der anonyme Prophet, dessen Fragmente später in Zach. 9—11 und 13, 7—9 verarbeitet sind (wahrscheinlich aus dem südlichen Reich, wie Am.), der aber nach C. 11 lange Jahre unter den nördlichen Stämmen wirkte, freilich nicht mit besserm Erfolg als ein Amos, und dann etwa 734 seine Schrift niederschrieb, sieht zwar in manchen Dingen schon viel weiter, indem er sich bereits an Jes. anschliesst, und z. B. in dem künftigen assyrischen Sturm die Bewahrung und Rettung Jerusalems (wie Hos. u. Jes.), die Zubereitung der von diesem Sturm betroffenen kleinen Heidenländer Philistäa und Phönikien für den Anschluss an die Theokratie, die Erscheinung des Messias und seines weltumfassenden Reichs verkündigt 9, 1—10. Aber vom Nordreich lehrt er wie die bisherigen: es wird, nachdem der Stab Eintracht gebrochen und sogar der Bruderkrieg mit Juda erklärt ist, entvölkert; Gilead und Lebanongegend verwüstet; die Herde unter einem grausamen Hirten (Peqach) vollends verwahrlost, zerstreut in den Ländern, und auch das im Land noch Übrige (Juda) gründlich durchläutert. Doch auch bei ihm kommt eine Restitution: die Gefangenen werden wunderbar wiedergebracht; Juda mit Ephraim zusammen wird ein grosses starkes Volk, eine Waffe in Gottes Hand, die alle seine Feinde siegreich niederwirft, ein Volk Gottes, ein durch keine Zwietracht mehr in sich zerrissenes, einheitliches Volk, dessen Führer aus Juda sein werden.

c) In den allgemeinen Umrissen der Zukunftsentwicklung stimmt mit ihnen der Prophetenfürst dieser Zeit, Jesaia, noch wesentlich überein, aber alles ist bei ihm, wie in der Zeit fortgeschrittener, so auch entwickelter und schärfer und das Bild des Zukunftsreiches noch grossartiger und tiefer gezeichnet. Eingetaucht in die Anschauung des dreimal heiligen Gottes erkennt er mit klarem, scharfem Blick die tiefe Entartung der gesammten Theokratie zu seiner Zeit, die innere Hohlheit der in ihrem Heidentum versumpften kleinen Völker Vorderasiens und die göttliche Mission der damals in ihrer Vollkraft stehenden assyrischen Weltmacht zur Umgestaltung der ganzen Weltlage; aber ebenso hält er mit klar bewusstem unerschütterlichem Glauben

fest, dass das von Gott in Israel angefangene Heil in dieser allgemeinen Umwälzung nicht untergehe, sondern triumphierend daraus hervorgehe; ein neues, verklärtes, weltumfassendes Gottesreich wird auf den Trümmern des alten sich erheben: Zion ist von Gott gegründet, darauf mag man sich verlassen 14, 32; dort ist ein Grundstein gelegt, ein bewährter Stein, ein kostbarer Stein vollkommener Gründung, auf ihm wird er durch Gericht und Gerechtigkeit das neue Reich weiter bauen 28, 16. 17, und ihm ist auch in Zion und Jerusalem (dem Sitz Gottes) der eigentliche Mittelpunkt von Gesamtisrael.

Den Gang, den die Ereignisse der nächsten Zukunft nehmen werden, erkannte er klarer, als irgend ein Prophet der assyrischen Zeit. Durch Gerechtigkeit und Gericht allein kann Zion aus seiner jetzigen Versunkenheit erlöst werden 1, 27, und wird Gott sich als den, der er ist, als den Erhabenen und Heiligen, erweisen 5, 16; der Schmutz und die Unreinheit muss durch den Geist des Gerichts abgewaschen werden 4, 4; alle Sünder und Frevler werden fortgetilgt 1, 28—31. 5, 24. 25. 10, 22. 23. 28, 18—22. 29, 20. 30, 13. 14; dic Städte müssen verwüstet, Israels Land menschenleer gemacht, die Bewohner getötet oder ins Exil abgeführt werden, dass nur noch ein Zehntel übrig bleibt, und auch dieses Zehntel muss noch einmal ins Läuterungsfeuer, bis nur noch ein Stumpf von der Terebinthe übrig ist; erst das ist dann heiliger Same, so lautet von Anfang an sein Programm 6, 11—13. Dass das Zehnstämmereich in diesen Stürmen weggefegt werden wird, zuerst teilweise (unter Tiglat-Pileser) 8, 21—23, dann ganz 9, 7—10, 4. 17, 4—11. 28, 1—5, war ihm immer sicher; ebenso dass die andern kleinen und grossen Völker und Städte der Reihe nach unterliegen. Aber auch Juda wird es nicht viel besser ergehen. Die ganze Herrlichkeit und Macht, wie sie unter Uzzia und Jotam noch war, wird bald jämmerlich zusammenbrechen unter dem kindischen Regiment eines Ahaz (C. 3); der Zaun des Weinbergs wird weggerissen, dass die Tiere des Feldes ihn zertreten 5, 5; es wird dem Assyrer hingegeben 5, 26—30, zur Verwüstung und zur Dienstbarkeit (schon vom syr.-ephraim. Kriege an) 7, 17 ff. 8, 7. 8. Schwer legt er sein Joch auf sie, und das ägyptische Bündnis der klugen Politiker wird so wenig dagegen helfen, dass es vielmehr immer tiefer in die Knechtung hineinführt C. 28 ff. Erst wenn der Assyrer daran geht, nun auch den letzten Rest des Gottesreichs, Zion selbst, zu vernichten, da wird Gott schützend für seine Stadt sich erheben 29, 1—8. 31, 4—9, den Rat der Völker vereiteln 8, 9. 10; ohne Hilfe, allein, auf seinem Boden den Assyrer zusammenschlagen 14, 24—27. 17, 12—14. 18, 4—6. 10, 14—22. 30, 27—33. 33, 10—12. 37, 22—29, und seinem Reiche den Sieg geben.

In diesen Tilgungs- und Läuterungsgerichten bleibt nur ein kleiner Rest, eine Schar Entronnener (z. B. 4, 2. 3. 11, 11. 16. 37, 31, 32); aber dieser Rest bekehrt sich 1, 27. 7, 3. 10, 20—22. Das wunderbare Thun Gottes öffnet den Blinden die Augen, den Tauben die Ohren, sie sehen die

Nichtigkeit ihrer bisherigen Bestrebungen ein, sie lernen wieder an Gott sich anschliessen, auf Gott schauen 17, 7. 8. 29, 17—24. 30, 19—22. 31, 7; das Land wird von Erkenntnis Gottes voll werden, wie Wasser das Meer bedeckt, und nicht mehr wird man Böses thun und verderbt handeln auf dem heiligen Berg 11, 9. Der Rest wird heilig sein 4, 3. 6, 13. Jerusalem wird wieder, was sie einst war, eine treue Stadt, eine Stätte der Gerechtigkeit 1, 26; die Obrigkeit wird eine Gott gefällige, ihrem Begriff entsprechende Obrigkeit 1, 26. 32, 1—7. Das wird ermöglicht, weil, wie auch Jesaja, übereinstimmend mit Joel, sagt, ein Geist aus der Höhe ausgegossen werden wird, da wird Recht in dem, was bisher Wüste war, wohnen und Gerechtigkeit im Fruchtgefilde und die Frucht der Gerechtigkeit ist Friede und der Gewinn der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für immer 32, 15—18.

Denn nicht atomistisch und vereinzelt werden diese Geretteten und Bekehrten bleiben, sondern es wird mit ihnen als den nächsten Bausteinen das Reich von Zion aus neu gegründet unter dem vollkommenen König der Zukunft, dem Messias, welcher den Thron Davids besteigend dieses Reich aufrichtet, festigt und mehrt durch Recht und Gerechtigkeit und Frieden ohne Ende schafft 9, 5. 6. 11, 1—5. Die verwüsteten Landesteile kommen wieder zu Ehren; das herabgekommene Volk mehrt sich wieder 8, 23—9, 3. Die zerstreuten Exilierten führt Gott wunderbar, wie einst bei der Erlösung aus Ägypten, wieder zurück, aus allen den vielen Ländern ihrer Verbannung 11, 11. 12. 15. 16; die alte Eifersucht Ephraims und Judas schwindet; vereint unterwerfen sie wieder die Nebenländer des alten davidischen Reichs V. 13. 14 (also wie Hos. 2, 2; Am. 9, 12). Was aber hier als That der Übermacht und Gewalt dasteht, das erscheint sonst vielmehr bei Jes. als Sache freiwilliger Bekehrung der Völker zum Gott Israels. Nach 18, 7 werden auf die Kunde der Grossthat Gottes an Assur die Äthiopen und fernen Afrikaner ihre Huldigungsgaben an Jahwe schicken. Nach 10, 11 werden die Völker zu dem messianischen König dieses Reiches, der wie ein Panier für sie dasteht, wallen, ihn aufsuchen, so dass er hoch verherrlicht wird; nach der älteren Weissagung 2, 2—4 (Mi. 4, 1—5) wird der Tempelberg zu Jerusalem das höchste Heiligtum der Welt sein; die Völker werden nach ihm hinströmen, voll Heilsbegier, dort die Wege Gottes kennen zu lernen, und weil sie Israels Gott als ihren Gott anerkennen, werden sie auch ihre Streitigkeiten durch ihn entscheiden lassen; es wird eine Zeit allgemeinen Völkerfriedens werden. Sogar für die Hauptrepräsentanten der Weltmacht seiner Zeit, für Ägypten und Assur, erhofft er ja C. 19 nach den vielen Schlägen, die sie betroffen, ihre schliessliche Bekehrung, Assur ein Drittel, Ägypten ein Drittel, Israel ein Drittel werden zusammen Gott dienen und ein grosses Gottesreich bilden V. 16—25; der Eifer Jahwes führt das aus C. 9, 6. 37, 32.

Dass aber wie die Zwietracht unter den Menschen so auch die Übel des Lebens für ein solches wahrhaftiges Gottesvolk mehr und mehr schwinden, hebt auch er hervor: die Erde bietet gerne ihre Fülle von Gewächsen und Früchten 4, 2. 30, 23—25; die schädlichen wilden Tiere thun ihre böse Natur ab und werden zahmer 11, 6—9 (vgl. Hos. 2, 20), so dass gleichsam

die Zeit der Urmenschheit, die paradiesische Zeit, wiederkehrt; sogar die Himmelsgestirne, Sonne und Mond, haben einen neuen Schein, einen herrlicheren Glanz 30, 26. Das Höchste aber ist doch, dass Gott selbst, wie in der Urzeit der Gemeinde, in diesem heiligen reinen Reiche unmittelbar gegenwärtig sein wird 4, 5—6. 33, 21—24. Ein solches Reich hat er erhofft: wann es komme, darüber sind keine sicheren und sich gleichbleibenden Bestimmungen. In der Regel stellt er es dar als die Frucht oder das Ergebnis der assyrischen Gerichtsperiode und des Gerichtes über Assur selbst; in allen seinen älteren Weissagungen sieht er nach dem Gericht über Assur weiter nichts mehr als eben dieses vollendete Gottesreich. Nachdem aber die Katastrophe über Assur schon erlebt war, da versprach er sich gerade von dieser selbst gewaltige Wirkungen in dieser Richtung sowohl unter Israel als den Völkern C. 33 (wie unter anderm auch Ps. 46—48 ausweisen). Aber dass er alles, was er als kommend verkündigt hatte, nun schon wirklich als gekommen gedacht hätte, davon kann keine Rede sein. In C. 19 (das später ist) hält er alles aufrecht und erwartet es von der Zukunft, und wie wenig er etwa in Hizkia den Messias selbst sah, zeigt C. 39, 6. 7, wo er diesem als Strafe seiner Eitelkeit zu wissen thut, dass seine Kinder und Schätze nach Babel abgeführt werden.

Jesajas jüngerer Zeitgenosse Micha, ein Landprophet, hat weit nicht den universalen grossartigen Gesichtskreis Jesajas; er bleibt ganz bei Juda-Israel stehen, und zieht weder Politik noch Völkerwelt herbei; auch schliesst er sich in manchen Dingen, namentlich in der Messiasidee, sehr eng an Jes. an. Und dennoch ist er in seiner Art eigentümlich. Vor allem in seinen Aussagen über das Schicksal Jerusalems. Während nämlich alle bisherigen Propheten, Jes. mit eingeschlossen, darin einstimmig sind, dass das Südreich trotz seiner gründlichen Zerstossung und Durchsichtung in den assyrischen Stürmen, ja der teilweisen Verödung Jerusalems (Jes. 32, 14), doch selbst unzerstört bleibt, sieht er nicht bloss die völlige Zerstörung voraus 1, 6. 7, sondern stellt sich auch die Verödung Jerusalems und des Tempels viel gründlicher vor: 3, 12 um euretwillen wird Zion als Feld gepflügt und Jerusalem zu einem Trümmerhaufen werden, und der Tempelberg zu Waldeshöhen (ein Wort, dessen Nichterfüllung man später zu Jeremias Zeit sich daraus erklärte, dass um der Busse Hizkias und Judas willen Gott seinen Beschluss zurückgenommen habe Jer. 26, 18. 19); und übereinstimmend damit heisst es 7, 13, dass das Land zur Wüste wird, und 4, 9. 10, dass Juda ins Exil nach Babel wandern müsse. Dass er aber damit nicht das Babel der späteren babylonischen Weltherrschaft, sondern Babel als eine der Provinzen Assyriens meint, sieht man mit völliger Sicherheit aus

5, 4, wornach sogar noch in der messianischen Zeit Assur als die grosse Feindesmacht dasteht. Indessen Reste des Volks bleiben doch auch bei dieser gründlichen Demütigung im Lande zurück 5, 2, und eine Wendung kommt, indem Gott sie wieder aus Babel erlösen wird 4, 11; an den Turm der königlichen Burg auf Zion wird die frühere Herrschaft wieder kommen 4, 6—8, und die alte Weissagung von der Völkerbekehrung und dem Völkerfrieden wird sich erfüllen 4, 1—5, in der Zeit, da aus dem uralten Isaigeschlecht in Betlehem der Messias geboren werden, und in Gottes Kraft und Majestät herrschend das Reich ausdehnen wird bis an der Erde Enden 5, 1—3, ein Friedensreich allerdings, aber doch in der Art, dass der sich wieder erhebende assyrische Feind von den Führern, den Gehilfen des messianischen Herrschers, in sein Land zurückgeschlagen werden wird 5, 4. 5, oder die Völkerheere bei neuem Anlauf sich an Jerusalem brechen werden 4, 11—13. Denn allerdings wird Israel dann dastehen unter den Völkern wie der Löwe unter den Tieren (so stark und siegreich), aber auch wie Tau auf dem Kraut (so unzählig, so erfrischend, so belebend) 5, 6—8. Aber innerlich wird es auch ein ganz anderes Israel sein als das jetzige: von Verlassen auf menschliche Kriegsmittel und gar auf Abgötter wird keine Rede mehr sein; auf festen Glauben an Gott ist es gegründet 5, 9—13. Dieser Tag, da Jerusalems Mauern gebaut werden und man von allen Ländern dorthin wallfahrtet, kommt zwar, aber fern ist die Frist 7, 11. 12. Busse von seiten der Gemeinde 7, 9 und die sündenvergebende Barmherzigkeit von seiten Gottes 7, 18—20 werden ihn bringen.

§ 61. Die Propheten der chaldäischen Periode.

Zwar noch unter Manasse, also noch unter der Blüte der assyrischen Oberherrschaft sollen es die Propheten schon allgemeiner ausgesprochen haben, dass um der Sünden Manasses willen, wie über Samaria so auch über Jerusalem die Schnur und das Senkblei der Zerstörung gezogen, Jerusalem von Grund aus umgekehrt und der Rest des Volks fortgetrieben werden werde 2. Reg. 21, 12—15, wie ja auch das Deut. in dieser Zeit das Äusserste droht; aber Schriften haben wir von jenen Propheten nicht mehr.

a) Erst im letzten Drittel des VII. Jahrh., als im Osten die grossen Völkerbewegungen begannen, an deren Ende (gegen den

Schluss des Jahrh.) dann Babel und Medien sich in die Erbschaft des assyrischen Weltreichs teilten, beginnt für uns wieder die Reihe der Prophetenschriften. Nahum freilich begnügt sich, das Resultat dieser Völkerbewegungen für Ninive, die Drängerin Israels, zu verkündigen; an den Fall des heidnischen Weltreichs schliesst er nur ganz kurz und einfach die Hoffnung, dass Gott nun auch die alte Hoheit Jakobs und Israels wieder herstellen werde 2, 3. Aber Zephanja (nach 630) sieht in nächster Nähe den „Tag Gottes", einen wahren Weltgerichtstag, im Anzug, nicht bloss über Assur, Philister, Moab, Ammon, über Inseln und Kuschäer, sondern vor allem über Juda und das in seinen höchsten Ständen so verderbte Jerusalem, die Stadt habsüchtiger Krämer und Geldmänner: Plünderung der Schätze durch die alles überschwemmenden Horden, Hinmordung, Verwüstung aller Art, gründliche Sichtung wird dieser Tag in seinem Gefolge haben; aber eine eigentliche Zerstörung Jerusalems und des Reiches kündigt Z. nicht an (was sehr erklärlich, wenn er unter den Vollstreckern dieses Gerichts die scythischen Horden meinte). Aber dieser Tag ist doch wesentlich ein Schritt und ein Mittel zur Vollendung seines Reichs. Das feindselige Philistäa, Moab, Ammon, die furchtbar verwüsteten, werden zuletzt dem Volk Gottes als Beute zufallen 2, 4—10. Die Inseln und die fernen Kuschäer 2, 11. 12 werden die Nichtigkeit ihrer Götter einsehen; alle Völker werden, nachdem Gott ihnen eine reine Zunge zugewendet, ihren unreinen Götzendienst lassen, Gott anbeten, das Joch seiner Verehrung auf sich nehmen, ihm Gaben bringen von den fernsten Enden 3, 9. 10. In Israel aber wird, nachdem alle die Übermütigen und Gottvergessenen weggefegt sind, ein demütiges, heilsbegieriges Volk, das aufrichtig nach Gerechtigkeit sucht und nur auf Gott sich verlässt, übrig sein, ohne Trug und Unrecht 3, 11—13 (vgl. 2, 3). Unter ihm wohnt Gott selbst als sein König unmittelbar und erneut seine Liebe zu ihm 3, 15. 17; alle Übel und Feinde sind entfernt, Sicherheit und Mut beseelt die Gemeinde; ein Verhältnis gegenseitiger innigster Freude ist zwischen ihr und ihrem Gott 3, 14—17. Aber auch die zerstreuten Trümmer führt er ihr wieder zu und macht sie zu lauter Ruhm und Ehre unter den Völkern 3, 18—20. Das Eigentümlichste und Wichtigste ist bei diesem Propheten eben der heilsbedürftige demütige Sinn als die Bedingung der Teilnahme an diesem neuen Reich.

Habakkuk sodann, in der Zeit nach der Schlacht bei Karkemisch (604), als kein Zweifel mehr war, dass nun auch Juda dem Chaldäerkönig zur Dienstbarkeit hingegeben werde, beschäftigt sich weniger mit der künftigen Gestaltung des Gottesreichs, als vielmehr mit dem schweren Rätsel, dass nun wieder das Volk Gottes dem langen Druck einer ungerechten gottlosen Heidenherrschaft soll hingegeben werden. Aber er erhält den tröstlichen Aufschluss, dass in dieser Zeit des Drucks der Gerechte in seiner Glaubensbeständigkeit den Grund des wahren Lebens hat 2, 4; mit dem Übermut des siegberauschten Eroberers wird es einst ein schmachvolles Ende nehmen; schon jetzt können im voraus die Nationen das Spottlied auf seinen einstigen Fall singen 2, 5—20. Und als Ziel der Weltgeschichte darf er verkünden, dass alle Völker sich für Eitles mühen, und vielmehr die ganze Erde noch voll werden müsse von der Erkenntnis Gottes, wie Wasser das Meer bedeckt 2, 13. 14. Bis dahin gilt es zu kämpfen und zu harren.

b) Doch am wichtigsten ist hier der grosse Prophet, welcher von 626 an, als noch die Folgen von Manasses Regierung im Lande sichtbar waren, und durch die Oase der Josiaregierung hindurch bis nach Jerusalems Zerstörung, tief ins ägyptische Exil hinein, in fortwährendem, fast aussichtslosem, aber beharrlichem Kampf gegen alle die Verkehrtheiten und Gefahren seines Volks wie eine Mauer gestanden hat, Jeremja. Er hatte schon eine lange Reihe von Propheten vor sich; er konnte vielfach nur wiederholen, was schon sie gesagt hatten; viele ihrer Weissagungen hatten ja, wenigstens im Kreise der Propheten, sozusagen fast schon dogmatische Geltung, Und doch bewährt er seine Grösse auch auf diesem Gebiet, nicht bloss indem er von dem Gang der nächsten Zukunft immer sehr klare und sichere Einsicht zeigt, sondern auch indem er die Unzulänglichkeit des ganzen alten Bundes aufs klarste erkannte, und dadurch sogar noch Jes. übertrifft. — Anfangs predigte er wie Zeph. die nordischen Völker (Scythen zuerst, dann Chaldäer) dem entarteten Reich, das noch schlechter als die Vorfahren, noch schlechter als Samaria geworden war. Nach Josias Reichsverbesserung schweigen eine Zeitlang seine Strafreden: aber nach der Schlacht von Karkemisch 604 war es ihm sofort klar, dass nun alle Völker (C. 25) diesem chaldäischen Zwingherrn und insofern Gottesknecht (25, 9) auf

lange Zeit zur Knechtschaft hingegeben werden, nämlich 70 Jahre (25, 11 a. 604; 29, 10 nach 596) oder durch 3 Generationen (27, 7 nach 596), aus welcher Verschiedenheit des Anfangspunktes und der Formel, in Verbindung mit der Thatsache, dass ja nicht alle Völker im gleichen Jahr unterjocht wurden, man sicher sieht, dass die Zahl nicht eine auf das Jahr hinaus bestimmte, wohl aber eine ungefähre sein soll, in welchem Sinn sie sich denn auch wörtlich erfüllte. Erst nach diesem Zeitraum, sieht er voraus, wird auch Babels Joch gesprengt; auch über Babel kommen dann grosse Völker und Könige und thun ihm, wie es gethan hat (25, 14. 27, 7. 30, 16. 23. 24), und die unterjochten Völker werden wieder frei. Insoweit läge nach ihm die Möglichkeit vor, dass Juda und Jerusalem das Äusserste erspart würde, wenn sie nämlich dieser babylonischen Oberherrschaft willig und geduldig sich fügen wollten. Aber der unverbesserliche Trotz und Hochmut, welcher trotz aller greulichen Sittenverderbnis die Gerechtigkeit dieser Züchtigung nicht einsehen will, der Wahn durch die Handhabung der gesetzlichen Formen und durch den Besitz des Tempels gefeit zu sein, und die Lüge der Volksverführer, der Propheten, die immer Glück und Heil weissagen, treibt sie zur Verblendung, zur Empörung, und wie Jer. als Folge dieses Trotzes die I. Eroberung Jerusalems und Abführung der I. Verbannung unter Jojachin voraussah, so sprach er auch unter Zedekia wiederholt und immer es aus, dass dieser Trotz der Empörung nicht ruhen werde, bis die gänzliche Zerstörung von Tempel, Stadt und Reich herbeigeführt sei. Nur freilich setzt er immer hinzu: aber ganz vertilgen werde ich nicht, Garaus mache ich nicht (4, 27. 5, 10. 18. 30, 11). Denn nach diesen 70 Jahren wird die Wiederbegnadigung, die Rückführung kommen.

Er hofft, dass das Volk in der Zeit der Strafe in sich gehen, Gott wieder suchen, und er nun seine Friedensgedanken an ihm werde verwirklichen können 29, 10—14. Den Reumütigen bietet Gott seine Heilung und Verzeihung an, voll Scham und Reue, weinend und um Gnade flehend wenden sie sich an ihn 3, 20—4, 2. 31, 8. 18. 19. Und Reumütige kann die göttliche Liebe nicht anders als mit offenen Armen aufnehmen, sie sind ja sein Sohn, sein teuerster Sohn 31, 9. 20; er kann von seiner Treue, seiner ewigen Liebe nicht lassen 33, 26. 31, 2. 3. Und dem Allmächtigen ist auch nichts zu wunderbar 32, 27. Er wird eine neue Erlösung schaffen noch grösser als die ägyptische war. Gerade die Sammlung der Reste der zerstreuten Heerde, ihre Geleitung durch die grosse Wüste, in der er ihnen Ströme quellen lässt, den Wiederanbau der Trümmer durch sie und wie

man wiederum in Juda und Samaria Äcker kaufen, Weinberge pflanzen, zu den Festen nach Jerusalem wallfahrten werde, wie wiederum allenthalben Stimmen des Jubels und der Freude ertönen werden, — das alles beschreibt er mit sichtbarem Behagen in idyllischer Schilderung, namentlich C. 30—33. Freilich nur der bessere, der bekehrte Teil kehrt zurück und namentlich hofft auch er mit Vorliebe auf die Wiederkehr des Zehnstämmevolkes 31, 15—22. 23—26. 3, 11—25. Und ihre Einigung zu einem Reich unter dem messianischen Davidsspross ist auch ihm ganz sicher 23, 5. 6. C. 30. 33, 14 ff. Sie sind dann Gottes Volk und er ihr Gott 24, 7. 30, 22. 31, 1. 33. 32, 28; sie sein Sohn und er ihr Vater 31, 9. 3, 19; in ihm werden sich die Völker segnen 4, 2.

Aber seine wichtigste Erkenntnis ist doch die, dass eine innere Umwandlung, eine Wiedergeburt des Herzens durch Gottes Gnade vor sich gehen werde. Wie er das Verderben als ein tiefinnerliches, auf der Zerrüttung des Herzens beruhendes erkannte (17, 9), so erkennt er auch, dass es von innen heraus besser werden muss; und wie zu seiner Zeit die äussere Gesetzlichkeit, die fleischliche Gottesdienstlichkeit als ein Grundübel hervortrat, so erhofft er eine neue Stellung des Herzens zum Gesetz, namentlich 31, 31—37. 32, 39—41. Gott macht nämlich mit ihnen einen neuen Bund, nicht wie der alte war, den sie brachen, sondern das ist der neue Bund, dass er jedem einzelnen sein Gesetz ins Innere gibt, auf das Herz schreibt 31, 31—33; so dass man darum auch keine Bundeslade, keine steinernen Tafeln des Gesetzes mehr braucht 3, 16. Also nicht ein absolut neuer Bund, denn das Gesetz bleibt und der alte Bund ist auf ewig geschlossen 31, 35—38, sondern nur eine vollkommenere Form des alten, ein relativ neuer. Diese Vervollkommnung besteht aber darin, dass er nicht mehr mit äusserer Rettung anfängt wie früher 31, 32, sondern mit dem innerlichen Heil. Darum geht die Sündenvergebung voran 31, 34. 33, 8, ihr Herz wird rein gemacht, und nun das Gesetz in ihr Inneres geschrieben, dass es ihnen nicht mehr äusserlich gegenübersteht als ein Sollen, dem kein Können entspricht, sondern der Wille Gottes innerlich lebenskräftig ins eigene Herz aufgenommen von da aus wirkt. Die Änderung kommt dadurch zustande, dass Gott ihnen ein anderes Herz gibt, in dem auf lebendiger Erkenntnis Gottes sich die rechte Furcht Gottes aufbaut 24, 7. 32, 39. 40. Darum braucht auch keiner mehr den andern zu lehren und zu mahnen, Gott zu erkennen, sondern sie alle vom Kleinen bis zum Grossen werden ihn selbst erkennen,

weil von Gott innerlich gelehrt und getrieben 31, 34. Damit ist auch die Forderung der Herzensbeschneidung und des Neubruchs, den sie brechen sollen, erfüllt 4, 1—4. Und dieser Bund wird dann ein ewiger sein, so ewig, wie die Naturordnung 32, 40. 31, 35. 36 (cfr. Hebr. 8). Aber dieses neue Reich kann auch er sich nur organisiert vorstellen, daher nicht ohne Fürsten und wahrhaft gottgefällige verständige Hirten 3, 15. 23, 4. 5, mit dem Messias als Haupt; auch nicht ohne gottesdienstliche Ordnung, also nicht ohne wahre echte Leviten und Priester. Gegenüber von dem Einwand, dass wenn nun Stadt und Reich zerstört werden, damit auch der Bund Gottes mit den beiden Geschlechtern Davids und Levis hinfällig werde (33, 17—26[1]) sagt er, weder werde es dem David je an Männern (Plur.) fehlen, die auf seinem Thron sitzen, noch den Priestern und Leviten an solchen, welche Brandopfer, Schlachtopfer und Speisopfer bringen V. 18, und so wenig die Naturordnung vergehe, so wenig werde er den Bund mit ihnen brechen, und so zahlreich wie der Sand des Meeres sei, werde er ihren Samen machen.

Auch die Völker vergisst Jer. nicht. Auch für sie hofft er mit Israels Wendung ein Loskommen von ihrer chaldäischen Knechtschaft (48, 47. 49, 6. 39); Gott wird sie in ihren Erbländern wieder herstellen und wenn sie dann bei Jahwe schwören lernen, so werden sie in dem Volke Gottes gebaut (erhalten Wohnungen unter ihm); bekehren sie sich nicht, so vertilgt Gott sie gänzlich 12, 15—17. In der neuen Zeit, wenn Jerusalem der Thron Gottes heissen wird, da werden alle Völker dahin strömen nach dem Namen Gottes, und nicht mehr nach der Verkehrtheit ihres Herzens wandeln 3, 17. 16, 19—21.

c) Ezechiel, der jüngere, unter den Exulanten der ersten Golah (nach 596) in Babel wirkende Zeitgenosse Jeremjas, schliesst sich in allen Hauptsachen an Jeremja als sein Vorbild, zum Teil wörtlich, an, hat aber als priesterlicher Prophet, der auch als Prophet noch in den Kultusdingen lebte und webte, doch die prophetischen Ideen wieder sehr eigentümlich ausgeführt. Zunächst in Beurteilung der Verderbtheit der jerusalemischen Gemeinde, weiterhin der nächsten Zukunftsentwicklung, also in Betreff der göttlichen Notwendigkeit einer langen Oberherrschaft der Chaldäer und des Endschicksals Zedekias und des Tempels stimmt er durchaus mit Jer. überein. Die Dauer der babylonischen Strafzeit be-

---

1) Doch wird diese Stelle von vielen für unecht erklärt; sie fehlt in LXX.

stimmt er C. 4 von seinem jüngern Standpunkt aus auf 40 Jahre. Übereinstimmend damit sagt er 29, 11—16, dass Gott Ägypten 40 Jahre lang wüste lege; nach 40 Jahren werde er Ägypten wieder herstellen, aber nur zu einem kleinen Reiche. — Aber Israel hat eine Auferstehung: der Gott, der tote Gebeine wieder lebendig machen kann, wird die zerstreuten Gebeine der verstorbenen Theokratie durch seinen Geist wieder beleben, und das grosse Heer wieder zurückführen in sein Land 37, 1—14 (§ 47, a). Nach dem Ablauf dieser Frist wird Gott seines Volkes Gefangenschaft wieder wenden, freilich nicht weil sie es verdient hätten, sondern um seines heiligen Namens willen, um den grossen Namen, den sie entheiligt haben unter den Heiden, zu heiligen, damit die Völker ihn erkennen, also um seines Heilsplans willen 31, 16—24. 32. Darum sammelt er sie und führt sie in das Heimatland zurück und zwar das ganze Israel, sowohl die nördliche als die südliche der beiden Schwestern 16, 53—64; die alte Trennung hört auf, sie bilden ein Volk, unter einem König 37, 15—28. Aber doch nur der gute Kern des alten Israel wird hergestellt; er nimmt eine Sichtung vor. Er führt sie zwar mit starkem Arm und ausgegossenem Grimm aus den Völkern aus, aber dann zuerst in die Wüste, und da wird er die Heerde unter dem Stab vorüberlassen und ihre Teile sondern 20, 33—44; oder C. 34: er wird seine Heerde, welche die alten schlechten Hirten zu Grund gerichtet haben, nun selbst weiden, sich der Versprengten, Kranken und Elenden annehmen und sie auf den fetten Auen des heiligen Landes weiden lassen, aber die Gewaltthätigen vertilgen V. 11—22.

Die Wiederherstellung schildert er wie die früheren Propheten als ein Wiederanbauen der öden Trümmer und Anpflanzen der Ländereien 36, 4. 10. 34—36. 28, 26, als starke Mehrung der Volkszahl 36, 11. 37. 38, als Geniessen der Fülle der Güter, die das Land gibt 34, 25—31. 36, 8. 29. 30. Sie bilden ein Reich, mit einem messianischen Hirten oder König oder Fürsten an der Spitze 37, 15—18. 34, 20. 21. Aber nicht bloss mit diesen von der alten Theokratie aufgenommenen Bildern schildert er den Vollendungszustand, sondern ähnlich wie Jer. fasst auch er ihn als einen neuen Bund auf. Was er 18, 30. 31 von ihnen fordert, sich einen neuen Geist und ein neues Herz zu machen, das wird in der Vollendungszeit Gott ihnen thun. Das Erste ist, wie es

36, 25 bestimmt heisst, dass Jahwe sie von ihren Unreinigkeiten reinigt (indem er Wasser auf sie sprengt, wie im gesetzlichen Kult), oder auch von ihren Sünden und Schulden V. 33, vgl. 37, 23. 36, 29. Die Grundlage des Heils also ist die Sündenvergebung (16, 64) und Rettung aus der Not oder Macht der Sünde, beides aber in der Anschauung nicht getrennt, sondern mit einander verbunden, wovon die Folge ist, dass sie ihre Greuel wegwerfen und ihrer nicht mehr gedenken (36, 31. 37, 23. 11, 18. 16, 61. 20, 39). Dasselbe stellt Ez. mehr positiv 11, 19. 20 und 36, 26—28 so dar, dass Gott ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist in ihr Inneres gibt, oder auch Ein Herz 11, 19 (Jer. 32, 39), sofern nun alle in diesem neuen Sinn einmütig sich fühlen; dass er das steinerne, unempfängliche Herz herausnimmt und ihnen ein fleischernes Herz gibt, das die göttliche Gnade und Liebe fühlt und sich leiten lässt. Er fügt aber auch hinzu 36, 27: und meinen Geist gebe ich in ihr Inneres, wie auch 37, 1—14 die toten Gebeine durch Gottes Geist nicht bloss zu physisch politischer Existenz, sondern zu einem Gottesvolk erstehen. Und die Folge dieser Begeistung ist dann der neue Gehorsam 36, 27. Das ist der neue Bund, den er auf Grund des alten mit ihnen schliesst, ein ewiger Bund 16, 60—64. Er nennt ihn aber auch einen Friedensbund, weil er Friede wie mit Gott so mit Menschen und der Natur in seinem Gefolge hat 34, 25. 37, 26. Sie sind nun sein Volk, und er setzt sein Heiligtum unter sie und wohnt unter ihnen 37, 26—28. — Die Teilnahme der Heiden am neuen Reich führt Ez. nicht in derselben Weise ex professo aus wie Jes. oder Jer. Sie liegt implicite in 17, 22—24, wornach die Vögel des Himmels unter den Zweigen des grossen Zedernbaumes (des Messias) wohnen werden; auch einigermassen in dem Wort: „damit sie erkennen, dass ich Jahwe bin“, womit er den Zweck aller Gerichte über die Heiden anzugeben pflegt. Aber diese Anerkennung wird ihnen eben nur durch die grossen Strafgerichte abgewonnen, im übrigen aber stellt er sehr ausdrücklich dar, dass die Wiederherstellung Israels nicht vor sich gehen könne, ohne dass an Edom und andern so sehr feindseligen Völkern volle Rache Gottes genommen werde C. 35; 36, 1—8. Die Völker fallen ihm in der Hauptsache doch mehr unter den Gesichtspunkt der Feinde Gottes und seines Reiches und er erwartet vielmehr gegen die schon wieder errichtete vollendete Theokratie ein neues Losbrechen der Welt-

macht unter dem Fürsten Gog von Magog vereint mit Moschern, Tibarenern, Persern, Äthiopen, Libyern, Kimmeriern und Armeniern, also unter Völkern, die bisher in der Geschichte noch neutral gewesen waren C. 38 f. Gott selbst zieht sie herbei zu einem Angriff auf sein Land und seine Stadt, aber da werden sie schmachvoll vernichtet. Ez. sagt selbst 38, 17, dass er damit nur Weissagungen früherer Propheten wieder aufgenommen habe (etwa Jo. 4; Zach. 14). Aber auch hier ist die Hauptsache nicht das Einzelne, sondern der Grundgedanke vom Endkampf der Weltmacht mit dem Gottesreich und dessen Endsieg.

Wenn Ezech. dann in einem sehr späten Nachtrag zu seinem Buch C. 40—48 einen Entwurf von der neuen theokratischen und der gottesdienstlichen Ordnung des neuen Reiches gibt, wie er in seiner Vision sie geschaut hat, so ist das zwar eine vollständige Anomalie in der gesamten Prophetie des A. T., die aber leicht sich erklärt, wenn man bedenkt einmal den priesterlich-levitischen Sinn, der diesem Propheten mehr anhaftet, als irgend einem andern, und sodann die symbolisch-visionäre Form, die er überhaupt liebt, und vermöge der er höchst einfache Gedanken zu ausführlichen breiten Darstellungen erweitert. Buchstäblich, geschichtlich vollziehbar ist die Vision überhaupt nicht. Eine Verteilung des Landes durch gerade Linien von West nach Ost unter die 12 Stämme, eine irdische Gottesstadt, die für die ganze neue Gemeinde geräumig genug wäre, ist eine Unmöglichkeit. Aber in Wahrheit kommt es nur auf die Gedanken an; die Vision ist nur Ausführung von Stellen wie 37, 26—28. 20, 40 (cfr. Jer. 33, 18). Alles ist nach Pent. und Jos. gedacht (nicht umgekehrt), aber alles soll deutlich idealer, vollkommener sein. Das Erste ist die Beschreibung des neuen Tempels C. 40—43, wobei alles auf die grössere Geräumigkeit des Tempels und seiner Vorhöfe, auf die grössere Zweckdienlichkeit seiner Bauten und Hallen und Apparate, und endlich auf die grössere Heiligkeit des Ganzen und aller Teile, sowie auf die sorgfältigere Absonderung von minder heiligem Gebiet ankommt. In C. 44—48 beschreibt er die Einsetzung der theokratischen Obrigkeit (des Fürsten), des wahrhaft gottgefälligen Kultuspersonals (aus den alten Zadokiten und Leviten genommen), der Opfer, des Festkultus (der alte wird wesentlich modifiziert); weiter das Einkommen des Tempels und des Fürsten, die Verteilung des Landes in 13 Teile nach den 13 Stämmen, so dass Levi und der Fürst zunächst um die Stadt her ihren Anteil haben, alles nach idealen Verhältnissen, so dass jedem sein Recht geschieht und die ihm gebührende Stellung im Organismus des Ganzen gewahrt wird. Auch die Fremdlinge erhalten ihren Anteil. 45, 8. 46, 16 ff. ist es klar, dass Ez. den davidischen נָשִׂיא als eine successive Reihe von Fürsten denkt (es ist von der Vererbung seines Guts auf die Kinder die Rede). — Endlich 47, 1—12 wiederholt er auch den Ausspruch von Jo. 4, 18 und Zach. 14, 8 von der Quelle, die unter dem Tempel hervorbrechend zu einem Strom wird, der das Land durch-

strömend Leben, Gesundheit und Fruchtbarkeit schafft. — Das Volk Israel, mit seinen Fremdlingen, in herrlicher Eintracht und geordneter Gliederung um Gott und seinen Tempel geschart, lebt nun mit ihm in ewiger Gemeinschaft 47, 13—48, 35.

d) Als nun gegen Ende des babyl. Exils in dem unter Cyrus gebildeten medopersischen Reich schon für jedermann deutlich die Macht erstanden war, welcher auch die chaldäische Zwingherrschaft unrettbar unterliegen werde, da trat der Gottesplan mit seinem Reich in ein neues helles Licht, und der Prophet, welcher denselben am tiefsten und vollständigsten entwickelt, ist der grosse Prophet von Jes. 40—66. Für alle, welche an die Verheissungen eines Hab., Jer., Ez. glaubten, und so auch für ihn, war es völlig sicher, dass mit dem baldigen Sturze Babels nun auch die Wiedererlösung und Zurückführung der zerstreuten Exulanten Israels und der Neubau des Gottesreichs auf dem altheiligen Boden beginne, sicher zugleich, wenigstens ihm, wenn auch nicht der Masse (45, 9—13), dass Cyrus der von Gott berufene Vollstrecker seines Plans, der Mann seines Rats sei (44, 28. 46, 10. 11). Der Jubel darüber, dass die Strafe vorüber, die Schuld gesühnt, doppelte Vergeltung bereit ist, dass der treue Gott seines Volkes sich wieder erbarmt, dass sein Wort Wahrheit geblieben ist, dass es heimwärts geht durch die Wüste, ist der Grundton des ganzen Buchs. Aber da schon in den Gedanken der alten Propheten mit der Rückführung aus dem Exil die glorreiche Vollendung des Gottesreichs in der engsten Verbindung gehalten war, so wundern wir uns nicht, dass auch ihm sich beides verbindet, und er schon diese Rückführung nicht wunderbar und herrlich genug ausführen kann: Ströme werden vertrocknet, Hügel geebnet, Thäler erhöht, Quellen und Bäche in der Wüste eröffnet, Bäume dort geschaffen, weil Gott selbst an der Spitze seines Volks durchzieht Zion zu. Auch war ja in der That der Sturz Babels mit seinen hochberühmten Göttern und Wahrsagern und die Erfüllung der Prophetie des Gottes Israels jetzt eben in solcher handgreiflichen Augenscheinlichkeit ein Zeugnis gegen das Heidentum und für die Wahrheit der Offenbarungsreligion, dass mit gutem Grund unser Prophet gerade in diesem thatsächlichen Erweis ein Ereignis von weitgreifendsten Folgen erkennt, einen wirklichen Sieg der Religion Israels über das Heidentum, an dem weithin allen noch Blinden in und ausser Israel die Augen aufgehen

müssen. Endlich diese Unvergänglichkeit Israels, wie sie jetzt so augenscheinlich hervortritt, ist doch am Ende nichts für sich, sondern Mittel für einen höheren Zweck: Israel ist das erkorene Werkzeug Gottes, der erwählte Knecht, welcher als Lehrer und Prophet der Heiden, erfüllt mit dem göttlichen Geiste, sanft und stille wirkend, das zerknickte Rohr nicht vollends brechend und das glimmende Docht nicht vollends auslöschend, unermüdlich für die Ausbreitung der Furcht Gottes unter den Völkern thätig sein, als Licht der Heiden Blinden die Augen öffnen, Gefangene aus dem Gefängnis führen soll 42, 1—9. 49, 1—6; bloss Israels Stämme wieder herzustellen und die alten verödeten Gaue wieder anbauen ist viel zu gering für ihn; Gottes Heil soll bis an der Erde Ende sich ausbreiten 49, 6; neuen Himmel und neue Erde gründen (alles erneuen) 51, 16. Auch dieser höchste Zweck soll jetzt eben seiner Verwirklichung entgegengehen, jetzt, wo die Heidenwelt staunt und die Inseln auf Gottes Lehre harren 42, 4.

Aber wie verhält sich nun die Wirklichkeit dazu? Das Volk im grossen und ganzen ist durch die Zucht des Exils nicht anders geworden; sie sind noch blind und taub 42, 19; sie haben ihn nur mit ihren Sünden ermüdet 43, 24; selbst auf die dringendsten Ermahnungen des Propheten hin wollen sie von ihren Verkehrtheiten nicht lassen, setzen auch der vernehmlichsten Sprache Gottes in den Ereignissen Stumpfheit und Starrsinn entgegen, gehen in allen ihren Sünden und Irrtümern weiter 56, 9—57, 20; 58; 59, 1—15. Soll also die Erlösung wieder rückgängig, der Plan Gottes hinfällig werden? Das sicher nicht. Zunächst handelt Gott um seines Namens willen 42, 8. 43, 25, thut eine Heilsthat, eine That unverdienter Liebe, löscht ihre Sünde aus, gibt Völker für sie zum Lösegeld hin, führt sie zurück, um sie dadurch zu sich emporzuraffen, an sich zu ziehen. Die aber auch dadurch sich nicht ziehen lassen, in ihrer Verkehrtheit beharren, werden ausgeschieden, fallen dem verdienten Verderben anheim; die Frevler haben kein Heil. Also die jetzige Erlösungsthat ist eine Ehrensache Gottes und eine freie Liebesthat. Sodann aber ist in diesem Israel, sowenig es seinem grossen Beruf in Wirklichkeit schon entspricht, doch ein besserer Kern schon vorhanden (65, 8. 9), eine Zahl von wirklich Gott suchenden Dienern und Erwählten Gottes; die ganze bisherige Geschichte hat an der Bildung und Erziehung dieses Dieners Gottes zum rechten Propheten Gottes

gearbeitet 49, 1—4. 50, 4—9; gerade auch die Schmach und Leiden des Exils haben diesen stillen, gottvertrauenden Dienersinn gefördert. Dieser Diener Gottes in Israel ist der Gegenstand seines Wohlgefallens, um seinetwillen knüpft er den Bund mit dem Volk wieder an, stellt er dasselbe in seinem Land wieder her. Je reiner und vollendeter dieser Diener in Israel zur Erscheinung kommt mit je vollkommenerer Selbsthingabe er für die andern thätig ist und leidet, desto mehrere schenkt er ihm zur Beute, desto höher wird er ihn verherrlichen. Um des vollendeten Dieners willen wird er das volle Heil bringen. Und so steht auch diesem Propheten wieder, obgleich er von der Rückführung aus dem Exil als dem Anfang des Neubaues ausgeht, doch das volle Heil trennbar von diesem Anfang und erst in unbestimmt ferner Zukunft keimend da. Und in C. 65 f., als die Erlaubnis zur Rückkehr schon gegeben war, und doch keine innere Umkehr im Volke erzielt, stellt er in Aussicht, dass Gott nach der Rückkehr in und bei Jerusalem das Scheidungsgericht, zugleich die Überwindung aller Feinde, bewirken werde.

Er beschreibt jenes Heil namentlich C. 54f. 60f. (65f.). Ein Freijahr für die Gefangenen soll anbrechen, ein Jahr der Gnade für alle Traurigen, ihnen Freudenöl statt Trauer zu geben, eine volle Erlösung, damit sie Terebinthen der Gerechtigkeit seien und ein Ruhm für Jahwe 61, 1—3. Einen neuen Friedensbund, einen Noahbund wird er mit ihnen schliessen 54, 9. 10, einen ewigen Bund 61, 8. 9; einen Davidsbund, dass wie dem David so diesem neuen messianischen Volk die fernsten und unbekanntesten Nationen huldigen 55, 3—5. Der Bund wird darin bestehen, dass er den Geist auf ihnen ruhen lässt, und die Worte, die er in ihren Mund legt, nicht mehr von ihnen nehmen wird bis in Ewigkeit 59, 21, d. h. alle werden begeistet, alle mit Geisteskraft ausgerüstet sein (44, 3); nicht bloss lauter Gerechte 60, 21. 54, 14. 61, 3, sondern im höchsten Sinn Diener Gottes 54, 17, von Gott Gelehrte, seine Jünger und Propheten 54, 13 (51, 16), lauter Priester und priesterliche Diener Gottes 61, 6; denn den Opferdienst denkt auch dieser Prophet in der neuen Zeit fortdauernd Jes. 56, 7. 60, 7. Diesen neuen Israelkindern, die Gott sammelt, werden Könige und Fürstinnen ihre Pfleger 49, 22 f. 60, 4 (66, 13); der Kleinste wird zu 1000 sich mehren und der Geringste zu einem zahlreichen Volk 60, 22; immer weiter muss vor der sich mehrenden Menge der Platz hinausgerückt werden 49, 16—21. 54, 1—3. Ganz besonders ist es das neue ideale Zion, das ihm in überschwänglichster Herrlichkeit strahlt: Gott selbst baut es aus lauter Edelsteinen 54, 11. 12. Das Licht und die Herrlichkeit Gottes geht über ihm auf, und von diesem in die Finsternis der Heidenwelt hineinstrahlenden Licht angezogen werden die Völker dorthin strömen und ihre Schätze Gott darbringen 60, 1—9 und selbst mithelfen am Baue der Stadt; Tag und Nacht

stehen die Thore offen für den Strom der Menge V. 10—12; ein salomonischer Reichtum an Schätzen strömt da zusammen 60, 16. 17. Friede und Gerechtigkeit bilden die Obrigkeit 17. 18. Nicht mehr von Sonne und Mond brauchen sie ihr Licht zu erwarten, sondern Gott selbst leuchtet als eine nie untergehende Sonne; alle Trauer ist vorbei 19—21. Also ein von der Lichtgegenwart Gottes regierter Gottesstaat des Friedens und der Gerechtigkeit, dem alle Reiche und Schätze der Welt zu Dienste stehen. — Wenn aber in diesen Schilderungen die Völker immer als die Angezogenen und darum Dienenden erscheinen, wenn namentlich 61, 5. 6 es heisst, dass die Fremden ihnen die Heerden weiden und die Felder bebauen werden, während die Israeliten selbst Priester Gottes sein werden, so wird doch in andern Stellen auch dieser Partikularismus durchbrochen; denn nach 56, 1—9 werden die Schranken des alten Bundes, wornach Fremde und Verschnittene von der vollen Zugehörigkeit zum Gottesvolk ausgeschlossen sind, aufgehoben: wenn sie nur in Gottes Wegen wandeln, so haben sie einen vollen Platz in seinem Tempel; denn sein Haus ist ein Bethaus für alle Völker. Nach 66, 23 wird jeden Neumond und jeden Sabbat alles Fleisch zu seinem Tempel wallen, und nach V. 19—21 gehen (freilich in einer überarbeiteten Stelle) einst von den bekehrten Heiden selbst welche aus nach noch ferneren Ländern als Sendboten, um selbst unter Völkern, unter denen nie Jahwes Name genannt war, seine Herrlichkeit zu verkünden; auch von ihnen kommen Bekehrte nach Jerusalem, die Gott zu Priestern und Leviten annimmt. (Es ist das die weitgehendste Stelle über Heidenbekehrung im A. T.) Doch noch höher steigt er hinauf: es wird eine Zeit der paradiesischen Verklärung 65, 16—25. 66, 22: des Früheren wird man nicht mehr gedenken; Gott schafft Himmel und Erde neu; Jerusalem schafft er zu lauter Freude und Wonne. Kein Laut der Klage und des Weinens wird mehr gehört, die Übel sind entfernt; die Menschen werden wie die langlebendsten Bäume leben; seliger Friede herrscht; Wolf und Lamm liegen beisammen und der Löwe frisst Stroh (vgl. Jes. 11). So schwebt hier fast schon alles in die himmlische Vollendung hinüber. Dass er aber damit nur letzte Ziele, nicht jetzt gleich mit der Rückführung nach Palästina sich Verwirklichendes aufstellt, ist selbstverständlich.

Aber mit dem Jahr der Gnade ist auch der Tag der Rache verbunden 61, 2. 63, 4. 66, 6. Alle feindlich gesinnten Mächte, die diesem Gottesplan sich entgegensetzen wollen, werden niedergeworfen 41, 15. 16. 54, 16. 17. 60, 12; namentlich Edom und alle ähnlichen zornwütigen Feinde schaut er in bluttriefender Arbeit von Gott niedergetreten 63, 1—6, was dann nach dem Exil Jes. 34f. für Edom immer noch erwartet. Und die abtrünnigen Widersetzlichen Israels überantwortet er dem Schwert und Verderben 65, 11. 12: sie hungern, dürsten, heulen, leiden Schande und Qualen, während Gottes Diener essen, trinken und jubeln 65, 13—15. Im Gewittersturm fährt er nieder, und rechtet durch Feuer und Schwert mit allem Fleisch 66, 15—17, und ihre Leichen liegen vor der Stadt, ein ewiger Abscheu, mit dem nicht verlöschenden Feuer und dem nicht sterbenden Wurm 66, 24 (§ 47, a).

e) Vielfach verwandte Züge verrät das Gemälde der Zukunfts-

herrlichkeit bei einem Propheten, von dem das Bruchstück Zach. 12—14 erhalten ist, wahrscheinlich aus der Zeit der letzten Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar und der Mitte des Exils. In der Zeit der Belagerung, als Jer. und Ez. schon das Ende erkannten, hielt er noch an dem Satze von der ewigen Dauer Zions (der ja seine gute Wahrheit hatte) so fest, dass er selbst in diesem Äussersten noch auf wunderbare Rettung hoffte. Unter allen Prophetieen ist diese die am wenigsten buchstäblich erfüllte. Aber in seinen messianischen Hoffnungen ist dieser Prophet merkwürdig und eigentümlich genug. In der ersten seiner beiden Weissagungen C. 12. 13 führt er aus, dass die Völker (Chaldäer mit ihren Hilfstruppen aus Ammon, Moab, Edom etc.), die jetzt Jerusalem belagern und auch die Judäer daran teilzunehmen zwingen, hier durch göttliche Betäubung und Verwirrung geschlagen und von den Judäern in ihren Reihen vernichtet, und so die Judäer um Jerusalems willen und Jerusalem durch die Judäer gerettet werden, damit kein Teil sich gegen den andern rühmen könne. Dann aber wird Gott das Volk zu einer Heldennation machen, in der der Schwächste ein Held wie David, die Führer aber wie die Engel Gottes sein werden, und alle Feinde werden vernichtet 12, 8. 9. Aber auch innerlich wird es mit ihnen anders werden: Gott giesst über das Königshaus und die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Gnadeflehens aus, so dass alle die übrig gebliebenen grossen Geschlechter (einzeln aufgezählt) vereint in bussfertiger solenner Trauer über ihre Sünden, hauptsächlich über den, den sie durchbohrt haben (einen Märtyrer), laut weinen und sich demütigen 12, 10—14, und entsprechend dieser ihrer Busse wird Gott einen Brunnen öffnen, mit dessen Wasser sich die Übriggebliebenen von aller Sünde und Unreinigkeit reinigen können 13, 1, d. h. die göttliche Gnade, welche die Sünde vergibt und die Sünder heiligt, ihnen aufthun. Und alle die Sünden der bisherigen Zeit, namentlich die Abgötterei und die falsche Prophetie, schwinden aus der Gemeinde 13, 2—6. — In seiner späteren Weissagung C. 14 erobern wohl die Heiden Jerusalem, plündern, schänden und führen die Hälfte der Einwohner in Gefangenschaft. Aber dann erscheint Gott selbst zu Kampf und Schlacht; in feierlicher Engeltheophanie auf den Ölberg tretend macht er diesen sich spalten, dass durch das so entstehende Thal der Rest der Jerusalemiten sich hindurch rettet

14, 1—5, und die Heiden müssen in furchtbarer Verwirrung sich selbst niedermachen V. 12—15. Und nun beginnt die Verklärung. Da ist dann wechselloses, ungetrübtes Licht, nicht Sonnenschein wechselnd mit Kälte, nicht Tag mit Nacht, sondern ein Tag und ein Licht, dessen wunderbare Art und Weise Gott allein bekannt ist 14, 6. 7 (vgl. etwas Ähnliches wenigstens Jes. 60, 19. 20). Ein Strom lebendigen Wassers geht von Jerusalem aus, im Sommer nicht versiegend und das Land befruchtend V. 8 (nach Jo. 4, 18). Gott wird dann als der König allgemein auf der Erde anerkannt werden, allgemein verehrt sein V. 9. Das Gebirgsland Judäa senkt sich zu einer Ebene, so dass Jerusalem, an seiner alten Stelle bleibend und ewig sicher, hoch wie ein hehres Heiligtum daraus hervorragt V. 10 f. (cfr. Jes. 2, 2 f.). Die Reste der Völker, durch die grossen Schläge auf Gott aufmerksam geworden, wallen nun jährlich zum Hüttenfest nach Jerusalem V. 16, und sollten sie das nicht wollen, so wird noch durch besondre Gerichte dazu bewogen V. 17—19. In Jerusalem aber wird nicht mehr ein Unterschied von Heiligen und Unheiligen sein, sondern alles heilig, auch das Kleinste (selbst die Schellen der Zierate der Pferde, selbst die Kochtöpfe) V. 20. 21. — Ohne alle Frage zeigt dieser Prophet schon ein ganz eigentümliches Gepräge; seine Ideen sind mehr aphoristisch aneinander gereiht; an hochgegriffenen Bildern schliesst er sich schon manchen der exilischen Propheten an, bald den Gesichtskreis und die Möglichkeit menschlich-irdischer Verhältnisse ganz durchbrechend, bald doch wieder in die realste Wirklichkeit zurückfallend (Hüttenfest, Zieraten).

Auch die im Lauf des Exils in ihre jetzige Gestalt gebrachte Schrift Obadja predigt zwar die Wiedererrichtung des Reichs Gottes auf Zion mit den wieder gesammelten Verbannten Judas und Israels und im Zusammenhang damit die furchtbare Verwüstung Edoms, das hier als der Typus furchtbaren glühenden Hasses gegen das Gottesvolk erscheint, aber genauere, geistigere, zutreffendere Schilderungen dieses neuen Reichs liest man hier nicht.

Gegenüber von diesen Prophetieen kommen die kleineren Weissagungsstücke aus dem Ende des Exils wenig mehr in Betracht, indem sie eben wie Jes. 21, 1—10; Jes. 13—14, 23; Jes. 34 f.; Jer. 50 f. hauptsächlich nur mit der nächsten Bedeutung der kommenden Ereignisse (Wiederherstellung Israels und Abstrafung Babels) sich beschäftigen, nur dass C. 13 f. in der prophetischen Fernsicht das Gericht über Babel und seinen König sich zu einem umfassenden Weltgericht verallgemeinert, und dass Jes. 34 f. über

den jubelnden wunderbaren Heimgang einen etwas höheren Ton anstimmt, aber auch die damit verbundene grässliche Verwüstung Edoms in den schreiendsten Farben malt.

§ 62. Die nachexilischen Propheten.

a) Dass durch die vorläufige und niedere Erfüllung der Prophetie, nämlich durch den Fall Babels, den Wiederanbau Jerusalems und die Sammlung einer kleinen Gemeinde von Gläubigen um denselben die Hoffnung auf ein grosses, Völker umfassendes Gottesreich recht allgemein und lebendig wurde, wissen wir auch aus manchen Psalmen jener Tage wie 93. 94. 96—98; auch Ps. 87, welcher die Gottesstadt Zion als die geistige Mutterstadt aller Nationen verherrlicht, in der Leute aus allen Völkern ihr Bürgerrecht haben werden, kann hier gleich genannt werden. Und zumal die hohen Weissagungen über die künftige Herrlichkeit, wie sie zuletzt der grosse exilische Prophet verkündigt hatte, mussten die Erwartungen der neuen Gemeinde hoch genug spannen. Aber der wirkliche Gang der Sachen brachte Enttäuschung; nicht einmal äusserlich, physisch konnte die neue kleine Gemeinde aufblühen; sie war in der ärmlichsten, gedrücktesten Lage, und im Jahr 520, als Haggai und Zacharja auftraten, fühlte man sich selbst in Jerusalem noch immer wie im Exil (Zach. 1, 12). Gegenüber von der grossen Verzagtheit, die jetzt einriss, sahen sich die Propheten allerdings gedrungen, die alten Verheissungen vom verklärten Gottesreich nicht bloss aufrecht zu erhalten, sondern auch ihre baldige Erfüllung in Aussicht zu stellen und die Bedingungen dieser Erfüllung einzuschärfen.

Nach Haggai ist die engherzige Selbstsucht, mit der jeder bloss seinen gemeinen irdischen Sorgen nachgeht, und die laue Gleichgültigkeit in Förderung des Tempelbaues der aufhaltende Hemmschuh; jetzt, da sie auf seine Ermahnungen Gott wieder über alles zu stellen anfangen, dürfen sie glauben, dass Gottes Geist auch in dieser neuen Gemeinde zu wirken nicht aufhören wird (2, 5), und dass in kürzester Frist die erwartete grosse Völkerbewegung beginne, wo Gott Himmel und Erde, alle Völker und Reiche erschüttere, damit auf Grund dieser Erschütterung und Selbstaufreibung des Weltlichen das Gottesreich sich hervorbilde und alle Schätze der Welt, Gold und Silber, dem jetzt so ärmlichen Tempel Gottes zu seiner Verherrlichung zuströmen, und

der verheissene Friede komme V. 6—9. 21—23. Dem Serubabel aber, dem Davidischen Sprössling und damaligen Vorstand der Gemeinde, werde Gott eine besondere bewahrende Gnade zuwenden an jenem Tage 2, 23.

Reicher ausgeführt ist diese Wiederholung der alten Verheissungen bei Zacharja. Wenn nur die Gemeinde in Beherzigung der Lehren der Geschichte und der Propheten der Vorzeit sich noch ernster und gründlicher zu Gott zurückwenden 1, 2—6 und namentlich das Wichtigste und Schwerste, die sittlichen Vorschriften Gottes (die Pflichten der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe), aufrichtiger erfüllen wolle 7, 9. 10. 8, 16. 17, so werde die jetzige beängstigende Sicherheit der Heiden nicht mehr lange dauern 1, 8—13; Gott werde in grossem Liebeseifer und Erbarmen sich Zion wieder zuwenden und die gottlosen sichern Heidenreiche mit seinem vollen Zorn treffen 1, 14—16. Die 4 Hörner d. h. die Völkermächte der 4 Weltgegenden, die Quälerinnen Israels und Judas, sieht er im Gesicht von 4 göttlichen Schmiden zerschlagen 2, 1—4; das künftige Jerusalem sieht er als eine Stadt unbegrenzter Ausdehnung mit unzähligem Volk, aus den Verbannten gesammelt, Gott selbst als feurige Mauer um sie her lagernd und in seiner Herrlichkeit in ihr wohnend 2, 6—16 (wie Jes. 4, 5. 6; Zach. 9, 8; Jes. 60, 17—22). Das Priestertum der jetzigen neuen Gemeinde, das Amt der Versöhnung, welches der Satan als unrein und darum ungültig anklagte, sieht er nicht nur in seiner vollen Kraft und Wirksamkeit von Gott bestätigt und mit der Vollmacht, am Thron Gottes selbst Zutritt zu haben, bekleidet, sondern er lehrt auch in dieser Bestätigung ein Unterpfand und Vorzeichen dafür erkennen, dass dieser Gott, der Priester zu sich treten lässt, die Vollendung des Reiches, die Erscheinung des Messias, den Ausbau des Tempels, die Sündenvergebung und den seligen Völkerfrieden (nach Mich. 4, 4) bringen werde, C. 3. Auch die grosse Angelegenheit, welche damals die Gemeinde, besonders Serubabel, beschäftigte, den Tempelbau sieht er (im Gesicht vom goldenen Leuchter) aufs befriedigenste erledigt, freilich nicht durch menschliche Kraft und Macht, wohl aber durch den in der Gemeinde wirkenden allwaltenden Geist Gottes, vor dem auch die höchsten Berge (Hindernisse) zur Ebene werden müssen; die kleinen Anfänge wird ein herrlicher Ausgang krönen und auch die beiden Ämter der Gemeinde, das weltliche und geistliche Vorsteheramt,

werden ihr als die Organe dieses Geistes bestätigt C. 4. Alle die Übertreter und Unsittlichen der Gemeinde aber sieht er künftig als durch die allwirksame Kraft des Fluches Gottes aus ihr hinausgeschafft 5, 1—4, und die Bosheit selbst, das böse Prinzip, durch Engelkraft aus dem Lande hinausgetrieben ins unreine Heidenland 5, 5—11. Und das alles, was hiemit an innerer und äusserer Verklärung verheissen ist, beginnt schon in seinen ersten Anfängen sich vorzubereiten 6, 1—8. 2, 17. Noch wird Jerusalem als rechte Gottesstadt wimmeln von vielem Volk, Alten und Jungen, Greisen, die vor Alter am Stab gehen müssen 8, 1—5 (letzteres nach Jes. 65, 20); noch werden die Verbannten wieder kommen 8, 7. 8 und werden ein Segen für alle Völker werden V. 15 (cfr. Gen. 12, 2. 3 u. s.); noch wird die Heiden ein wahrer Wetteifer ergreifen, in Jerusalem die Lehre und Religion Gottes kennen zu lernen und sich an seine Gemeinde anzuschliessen 8, 20—23 (nach Jes. 2, 2—4).

b) Besonders eigentümlich ist nun auch das schon § 47, a erwähnte Stück Jes. 24—27, sofern hier ausdrücklich sowohl der Sturz der babylonischen Weltmacht als die Rückkehr des kleinen Häufleins treuer Juden aus Babel in Aussicht gestellt, doch zugleich als etwas nur Vorläufiges, als ein schwacher Anfang der Erfüllung erkannt wird. Es wird dabei ein noch viel vollständigeres, gründlicheres Gericht über alle Mächte der Welt, die hier zum Teil unter symbolischen Tiernamen verdeckt werden, und eine Zeit grosser Verwirrung und Umwälzung auf Erden, gleichzeitig eine viel vollere Heilserweisung für Israel verheissen, eine Vollendung der Art, dass auf dem Zionberg Gott ein Freudenmahl herrlicher Erquickung für alle Völker anstellen, alle Schmerzen von seinem Volke nehmen, alle Thränen trocknen, den Tod selbst verschlingen werde 25, 6—8; freilich wird daneben auch der beharrliche Feind (hier Moab) mit schmachvollen Strafen geahndet (Untertauchen in die Mistpfütze 25, 9—12), ja es wird selbst die Erweckung der alten frommen Toten Israels zur Teilnahme an diesem herrlicheren Reich in Aussicht genommen C. 26. Die ganze Weissagung ist merkwürdig durch das immer stärkere Hinausrücken der einzelnen Züge der Vollendung aus der Grenze der gewöhnlichen irdischen Möglichkeit ins Überweltliche; sie bildet eine Art Überleitung zu Daniel und den Apokalyptikern.

c) Haben diese Propheten die alten Verheissungen als noch

immer geltend wiederholt und ihre Zeitgenossen wesentlich getröstet, so musste beinahe 100 Jahre später als Zacharja Maleachi ganz anders reden. Es war schon die Zeit, wo der Gott Israels allenthalben unter den Völkern seine Verehrer hatte 1, 11; aber in seinem eigenen Volk wurde Gott viel verunehrt durch pflichtvergessene, eigennützige Priester, durch viel Unfug in den Ehen, durch Betrüglichkeit im Bringen der Abgaben und Gelübde C. 1 u. 2. 3, 8—10; durch grobe sittliche Vergehen 3, 5. Namentlich aber hatten in der Gemeinde wegen Verzögerung der Erfüllung der Verheissungen sehr gefährliche Grundsätze Eingang gefunden, ein Murren wider Gott und seine Vergeltung, ein Durst nach Gerichten über die Heiden, ein Pochen auf äussere Gesetzeserfüllung (1, 2. 2, 17. 3, 14 f.). Darum musste dieser Prophet, der sonst so gut als einer die alten Verheissungen von der künftigen Reichsherrlichkeit aufrecht erhält, hauptsächlich die drohende, schreckende Seite des Tages Gottes, die Gerichtsbedeutung desselben geltend machen. Allerdings, führt er aus, der Gott, dessen Kommen in sein Heiligtum zu seiner Vollendung ihr wünschet, kommt. Er kommt, nachdem er durch einen Boten, einen feurigen Bussprediger wie Elia die Gemüter auf seine Ankunft hat vorbereiten lassen 3, 1a und 23 f. (weil nach Ez. 33 kein Gericht ohne vorher ergehenden prophetischen Bussruf eintreten soll). Dann kommt er selbst, der Herr und der Bundesengel, den sie herbei wünschen 3, 1 b. Der letztere Ausdruck bedeutet nicht etwa den Vermittler des neuen Bundes, denn von einem neuen Bund sagt Maleachi nirgends etwas, sondern den Engel, in dem Gott vermöge des bestehenden Bundes erscheint, denn Gott erscheint nicht persönlich, sondern in seinem Engel, wie schon beim Auszug aus Ägypten § 36, c, und „der Engel des Bundes“ tritt also verbessernd ein für „den Herrn“ selbst. Aber dieses Kommen Gottes oder seines Engels (um des bestehenden Bundes willen) ist ein Kommen zu einem scharfen Gericht, wo wie mit Feuer geschmolzen und wie mit Lauge gewaschen wird, wo er alle die schlechten Priester und Leviten, die Betrüger und Ehebrecher, die Zweifler und Ungläubigen abthut 3, 2—5. 21. Den Gottesfürchtigen aber, die in treuem Dienst Gottes ausgehalten haben, wird er an diesem Tag Verschonung bringen, wie ein Vater seinen Sohn verschont und sie zu seinem Eigentum annehmen; die Sonne der Gerechtigkeit wird ihnen aufgehen, mit Heilung (aller Schäden) in ihren Flügeln

und seliger Wonne 3, 17 f. 20. — Also das innere Gericht und die innere Scheidung sind es, die er hauptsächlich predigt, ohne Frage auch schon gegenüber der falschen, fleischlichen Messiashoffnung. Am Kommen Gottes zum Ausbau seines Reichs hält er fest, führt es aber nicht weiter aus; neu aber ist bei ihm der Bussprediger Elia, der der Vollendung vorhergeht.

d) In der Zeit der grossen Entscheidungskämpfe unter Antiochus Epiphanes lehrt dann endlich das B. Daniel die Succession der Weltreiche im Licht des Heilsplans Gottes begreifen und beleuchtet die Stellung des Gottesreiches zu ihnen von neuen Seiten. Das Heidentum, die Weltmacht, muss erst (Hab. 2, 13 f.) sich in sich ausleben, ehe das allumfassende vollendete Gottesreich erscheinen kann. In 4 sich folgenden Reichen oder Monarchieen kommt diese Weltmacht zu ihrer Entwicklung. Unter diesen erscheint aber nicht (wie man erwarten sollte) die assyrische als die erste, sondern erst die babylonische, dann die medische (nach einer eigentümlichen, auch bei Xenophon zu Grunde liegenden, wahrscheinlich aus Babylonien stammenden und von da zu den Juden gekommenen Geschichtsauffassung), dann die persische, dann die griechische Alexanders und der 4 Diadochenreiche (nicht aber die römische; von der römischen findet sich im B. Daniel noch kein Wort, so wenig als im B. Hen., wohl aber in 4. Esra).

Sie sind in dem Koloss abgebildet C. 2, dessen Kopf von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, Schenkel von Eisen und Füsse teils von Eisen, teils von Thon; und sind versinnbildlicht in C. 7 durch die 4 Bestien, die aus dem Meer, der Tiefe der Erde, aufsteigen (Löwin, Bärin, Pardel und das vierte: furchtbar, aber namenlos), in C. 8 das medopersische zusammen auch durch den Widder und das griechische durch den Ziegenbock, der von Westen her gelaufen kam. Sie stellen in ihrer Reihenfolge ein immer mehr feindseliges Heidentum dar. In einem der Hörner, dem letzten und kleinsten, das an dem vierten Tier oder auch an dem Ziegenbock hervorwächst, fasst es sich zu furchtbaren Angriffen gegen den Gott des Himmels und das Heer der Heiligen zusammen: es redet vermessene Dinge, ändert Gesetz und Festzeiten, führt Krieg gegen die Heiligen, hebt auf das beständige Opfer; das Heiligtum wird ihm preisgegeben, es setzt den entsetzlichen äussersten Greuel (Zeus-Altar) auf den Brandopferaltar im Heiligtum. So wütet es 1 Zeit, 2 Zeiten, $\frac{1}{2}$ Zeit = $3\frac{1}{2}$ Jahre oder 2300 Abendmorgen νυχθήμερα (= 1150 Tage), einen etwas kürzeren Zeitraum 8, 14, wofür aber 12, 11 auch wieder 1335 oder auch 1290 Tage eintreten, dann wird sein Ende erfolgen gleich einer Sturmflut (9, 26). Mit andern Worten: mit Ant. Epiph. spitzt sich diese Weltmacht

zur grimmigsten entschiedensten Gottesfeindschaft, zu antitheokratischer, antichristlicher Spitze zu. Aber dann tritt die Wendung ein. Ein Stein reisst sich los, nicht durch Menschenhand, und zertrümmert den ganzen Koloss (2, 34. 35), und dieser Stein wurde zu einem grossen Berg, der die ganze Erde erfüllte. Oder wie es C. 7 heisst: da das kleine Horn so vermessen war, setzte sich der ewige Gott mit den Myriaden seiner Engel zum Gericht, und das vierte Tier, an dem das kleine Horn war, wurde in den Brand des Feuers geworfen und auch den übrigen Tieren die Herrschaft abgenommen (7, 9—12); zu dem ewigen Gott aber kam mit den Wolken des Himmels geflogen einer wie eines Menschen Sohn, dem nun von ihm Herrschaft, Herrlichkeit und Königtum gegeben wurde, dass alle Völker und Zungen ihm dienten; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht (7, 13. 14). Jener Stein sowohl als dieser Menschenähnliche ist das messianische Reich, das an die Stelle der Weltreiche tritt: menschenähnlich im Gegensatz gegen die Tiere; mit den Wolken des Himmels als Himmelreich, das im Himmel seinen Ursprung hat, im Gegensatz gegen die irdischen Reiche der Tiefe. Ich glaube zwar nicht, dass mit der Deutung des כְּבַר אֱנָשׁ auf das messianische Reich oder das Volk der Heiligen der Sinn erschöpft ist, wofür man allerdings den Wortlaut der eigenen Deutung Daniels 7, 18 u. 27 anführen kann, glaube vielmehr, dass weiterhin unter demselben das Haupt dieses Reiches zu verstehen ist; allein hier, in unserm Zusammenhang, können wir uns mit jener allgemeinen Bedeutung begnügen.

Dieses Verständnis des ganzen Geschichtslaufs bestätigt sich dem Daniel C. 9 auch von einer andern Seite her, nämlich durch das richtige, mystische Verständnis der 70 Jahre des Jeremja als 70 Jahrwochen, das ihn Gabriel lehrt. Auf das Einzelne der dortigen Rechnung, die bekanntlich ihre grossen Schwierigkeiten hat, kann hier nicht eingegangen werden. Ich bemerke nur, dass auch dort das Ende der 70 Jahrwochen nicht über das Ende des Ant. hinausführt, und dass nach V. 24 bis dahin sich erfüllen sollen: 1) die Vollendung des Frevels und die Ausreifung der Sünde und 2) die Sühnung der Schuld und die Offenbarung der ewigen Gerechtigkeit, die Besiegelung aller Prophetie und die Salbung (Wiederweihung) des entweihten Heiligsten. — Ohne Frage knüpft sich auch ihm in seinen Schauungen die Errichtung des verherrlichten Gottesreichs eng an an den Sturz des Tyrannen, ähnlich wie bei Jes. an den Sturz der Assyrer, bei Jer. an das Ende der 70 Jahre. Das Gottesreich, als aus den früheren Propheten hinlänglich bekannt, beschreibt er nicht näher; nur dass an ihm namentlich auch die vielen Märtyrer der jetzigen entscheidungsvollen Zeit durch die Auferstehung teilnehmen werden, gibt er noch besonders zum Trost 12, 2 ff. (vgl. darüber schon § 47, c); und das Gottesreich ist bei ihm ein Himmelreich, ein im Himmel liegendes und vom Himmel kommendes. Er geht so weiter in den Andeutungen von Jes. 40—66 und 24—27.

III. Der Messias.

§ 63.

Dass wir vom Messias besonders handeln, geschieht nicht darum, weil derselbe bei den Propheten selbst als einziger Anfänger und Vermittler des neuen Reichs und seiner Güter erschiene — im Gegenteil viele Propheten verkünden zwar ein vollendetes Reich der Zukunft aber keinen Messias, und selbst bei den meisten derer, die ihn verkünden, erscheint er nicht in der alles überragenden Wichtigkeit und Bedeutung, die ihm nach der Erfüllung zukommt, sondern Gott thut da alles, und der Messias erscheint nur als der Regent des schon erlösten, umgewandelten, verherrlichten Volks und Reichs, so dass man auch in diesem Stück den grossen Unterschied zwischen der prophetischen Vorausverkündigung und der Erfüllung gar nicht verkennen kann —, sondern wir handeln nur darum vom Messias besonders, weil in der Erfüllung der Messias der Mittelpunkt des neuen Bundes und Reiches geworden ist, und deswegen alles, was das A. T. über ihn enthält, für uns besondre Wichtigkeit hat.

Und wenn wir nun zunächst die Sache im grossen und allgemeinen betrachten, so müssen wir sagen: es ist in gewissem Sinn ganz richtig, was die Kirche lehrt, dass eigentlich das ganze A. T. auf Christus, das persönlich erschienene göttliche Leben, den Erlöser und Heiland, weissagt (§ 6), wenn nicht mit Worten, so doch stillschweigend, thatsächlich, durch Realweissagungen (wie man zu sagen pflegt). Israel selbst ist eine Realweissagung auf Christus. In Israel ist die dem Leben der Sünde in der Welt entgegenwirkende erlösende Gnade Gottes wirksam geworden; Israel ist der Sohn Gottes; Israel ist das lebendige Zeugnis, dass Gott einen Heilsratschluss zum Heile der Menschheit hat. Je beschränkter und unvollkommener aber dieses Israel als Träger der göttlichen Heilsgnade noch ist, mit desto grösserer Sicherheit weist es über sich hinaus auf einen höheren, einen wahren Israel und Sohn Gottes. Jeder einzelne, unter treuer Benutzung der gegebenen Gnadenmittel nach Gerechtigkeit strebende Fromme, ist mit diesem seinem Kämpfen und Ringen, seinen Schicksalen, seinen Leiden und Heilserfahrungen, eine faktische Vorausdarstellung des Ideals des vollkommen Gerechten, das sich noch verwirklichen muss.

Die einzelnen Heilsanstalten der Gesetzesreligion, das Zelt oder der Tempel, das Priestertum, die Opfersühne, sind wie wir gesehen haben, bloss sinnbildliche, stellvertretende, provisorische Befriedigungen von Grundbedürfnissen der nach Heiligung Strebenden, und fordern, je unvollkommener sie selbst sind, desto mehr eine vollere adäquatere Befriedigung auf einer noch höheren Offenbarungsstufe. Die sogenannte Typik hat darin ihr gutes Recht und einen richtigen Sinn, so lange sie nämlich mit Geist und wirklichem Verständnis, nicht mit minutiöser Kleinigkeitskrämerei behandelt wird. Und sodann, je weniger die ATl. Prophetie wirklich eine Menschwerdung Gottes für die Zeit der Vollendung weissagt, um so wichtiger werden uns dann diejenigen Aussprüche derselben, nach welchen einst Gott in noch viel vollkommenerem Masse, in kräftigerer Realität, als bisher unter seinem Volk Wohnung machen wird Joel 4, 17; Jes. 4, 5. 6; Zach. 9, 8; Zeph. 3, 17; Ez. 37, 27. 28; Jes. 60, 17–22. 24, 23; Zach. 2, 9. 15 u. a.

Von allen diesen Real- und Verbalweissagungen aber, die wir wohl vom Standpunkt der NTl. Erfüllung aus für das Verständnis des Heilsvermittlers des N. B. verwerten können, sind nun zu unterscheiden die ausdrücklichen Weissagungen der Propheten von dem künftigen Haupt des vollendeten Gottesreichs, dem Messiaskönig, und mit diesen haben wir es in diesem § zunächst zu thun.

a) Den Namen Messias = „Gesalbter“ führt das Haupt des vollendeten Gottesreichs zwar nicht bei den Propheten selbst, auch nicht Dan. 9, 26 (denn dort ist der מָשִׁיחַ ein ganz andrer), und Jes. 45, 1 führt vielmehr Cyrus diesen Titel „Gesalbter Gottes“, sondern auf Grund von Ps. 2, der später insgemein messianisch verstanden wurde[1]). Gleichwohl ist dieser Name ganz richtig und treffend, weil ja die Propheten allerdings ihn als König des Reiches Gottes darstellen, und der König der Gesalbte Gottes schlechtweg ist. Dass aber dieser Vollender fast immer in der Form und dem Amt eines Königs dargestellt ist, das hat denselben Grund, wie die andre Thatsache, dass die Propheten den voll-

---

1) Thöricht ist der Einfall von Lagarde (Semitica 1878, S. 50): *Μεσσίας* mit doppeltem σ gehe auf ein aram. מְשִׁיחַ zurück und bedeute aktiv den, der wiederholentlich salbt (mit dem heil. Geist), nämlich jeden, der mit ihm in Berührung kommt. Vgl. *Ἰεσσαί* — יִשַׁי; *Γεσσούρ*, *Γεδσούρ* — גְּשׁוּר; *Ἐσσεβών* bei Joseph. — חֶשְׁבּוֹן etc.

endeten Heilszustand fast immer in der Form eines neuen Israelreiches darstellen. Die Grösse und Herrlichkeit der davidisch-salomonischen Königszeit wirkte so überwältigend auf den ganzen Vorstellungskreis aller folgenden Geschlechter ein, dass sie die künftige Vollkommenheit nur unter der Form eines diesem ähnlichen, wenn auch noch vollkommeneren Königtums sich denken konnten. Vor David und Salomo gab es noch keine Messiasweissagungen; aber nicht einmal in der davidisch-salomonischen Zeit bildete sich schon die Messiasweissagung, sondern wie auch die Weissagung vom vollendeten Reich erst von der Zeit an sprosst, als die historischen beiden Israelreiche ihrem Untergang entgegensiechten, so tritt auch die Weissagung von dem grossen König der Zukunft erst da auf.

Also vor allem die sogenannten Grundweissagungen (man nennt so die im Pent. da und dort eingestreuten Fernblicke auf die Zukunft) enthalten, auf dem Standpunkt eines wirklich historischen Verständnisses, das nicht, was man früher in sie hineinlegte (z. B. Hengstenberg in der Christologie, auch noch Delitzsch), weshalb auch v. Orelli in seinem Buch: die ATl. Weissagung vom Gottesreich 1882 sie nicht mehr in ihrer alten Weise zur Geltung bringen konnte; vgl. auch Briggs, Messianic Prophecy, Edinb. 1886. Namentlich der prophetische Erzähler, auch der Redaktor des Pent. lieben es, durch hie und da eingelegte prophetische Perspektive dem Verständnis des göttlichen Zukunftsplanes beim Leser zu Hilfe zu kommen. Aber von dem messianischen König der Zukunft zu sprechen, haben sie sich wohl gehütet.

In Gen. 3, 15 ist nur die Rede von dem Kampf auf Leben und Tod, der fortan unaufhörlich zwischen der Menschheit und der verführenden Macht des Bösen sein soll, und welcher als gottgewollter auch die Aussicht auf Sieg hat (§ 48, a). Gen. 9, 26 wird nur ganz allgemein Sem als der Menschheitskreis bezeichnet, in welchem fortan der Heilsgott sich besonders thätig zeigen wird, als der Kreis der besseren Religion. In den Verheissungen an die Patriarchen von Gen. 12, 1—3 an verengt sich dieser Kreis schon auf die Verheissungslinie der Patriarchen. Der Jakobssegen Gen. 49, 8 ff. ergibt ebenfalls nicht sicher eine messianische Hoffnung. Die Stelle ist überhaupt sehr schwierig zu deuten (s. m. Comm.), und keine der geläufigen Erklärungen kann auf allgemeine Anerkennung rechnen. Sollte sich aber in Gen. 49, 10 ein

messianisches Element nachweisen lassen, so ist es höchst wahrscheinlich interpoliert. Noch weniger hat das Bileamwort Num. 24, 17—19 etwas mit dem Messias zu thun, vielmehr gibt es eine Perspektive auf David, den Unterjocher Moabs und Edoms. Und die bekannte Verheissung Natans an David 2. Sam. 7, 8—17 spricht nicht von einem Messias, sondern von fester Gründung des theokratischen Königtums im Davidischen Haus, hat aber gleichwohl für die Entwicklungsgeschichte dieser Idee eine weittragende Bedeutung.

Kommen wir nämlich nun auf die Geschichte von David an, so treten uns, wie schon gesagt, auch hier noch keine eigentlichen Weissagungen und Vorausverkündigungen des künftig zu erwartenden idealen Königs entgegen. Wohl aber beginnen nun die ersten Vorbereitungen derselben. Zunächst insofern, als in David und auch Salomo (in seiner bessern Zeit) das in die Zwecke der Prophetie eingehende Königtum faktisch als eine Quelle reinsten Glücks und Segens, als eine wirkliche Förderung der Israel in seinem Bund mit Gott gestellten Aufgabe erwiesen wurde und auch ausdrücklich in Weissagungen der Propheten wie 2. Sam. 7, vgl. dazu Ps. 18, 51; 2. Sam. 23, 5; Jes. 55, 3 als eine Institution auch für die Zukunft bestätigt und dem David und seinem Haus auf immer zugewiesen wurde. Dadurch war so zu sagen die Aufgabe Israels auf das Davidische Königtum übergetragen oder eingeengt. Ohne Königtum kein Heil für das Volk, die Gemeinde. Wie tief das Bewusstsein dieses Zusammenhangs sich in das Volk einsenkte, sieht man am besten aus den vielen Psalmen, welche, obwohl sonst Privatlieder, doch so oft die Bitte um das Heil des Königs vortragen, und noch in den nachexilischen Liedern Ps. 89 und 132, in welchen das bedrängte Volk um die Verwirklichung der dem Davidischen Haus gegebenen messianischen Verheissungen fleht. Aber nicht bloss in sofern bereitete sich damals die künftige Messiasweissagung vor, sondern auch in sofern als an und in diesen theokratischen Königen das Ideal eines theokratischen Königs, seine unvergleichliche Würde, Bedeutung und Aufgabe zu klarem Bewusstsein kam. Was David in seinem letzten Worte 2. Sam. 23, 1—8 oder der Regentenspiegel Ps. 101 und älteste Sprüche wie Prov. 20, 8. 26 als die Aufgabe des echt theokratischen Königs aussprechen, das war eben aus der tiefsten Erkenntnis seiner Stellung in einer Gottesgemeinde geschöpft und

darüber kommen am Ende auch die späteren Propheten nicht hinaus. Die sogenannten Königspsalmen sodann, ursprünglich keine Weissagungen auf den künftigen König, sondern auf geschichtliche Könige gesungen, haben eben darin ihre Bedeutung, dass sie die Würde und Bedeutung des theokratischen Königs in ihrer idealsten Höhe erfassen: dieser König ist nach Ps. 110 Throngenosse Gottes, hat Teil an göttlicher Macht und Ehre, ist als König zugleich Priester (in dem nahen Verhältnis zu Gott stehend wie der Priester und Stellvertreter des Volks vor Gott); ihm steht Gottes Siegeskraft zur Seite, dass er mit seinem heilig geschmückten Volk alle Feinde niederwirft; nach Ps. 2 ist dieser König Sohn Gottes, an seinem Salbungstag von Gott selbst dazu gezeugt, der als solcher ein Anrecht hat auf die Herrschaft über die Völker bis an die Enden der Welt, und für die Völker ist das Verhältnis, in das sie sich zu ihm setzen, bestimmend für ihr Wohl und Wehe. Hier ist also sogar, was das Volk selbst ist, Sohn Gottes, auf das Haupt übergetragen, und sind die Ansprüche, die Israel auf ein weltumfassendes Gottesreich hat, auf ihn gelegt. Von einer Sohnschaft in metaphysischem Sinn aber ist hier noch so wenig die Rede als 2. Sam. 7, 14; Ps. 89, 27. 28. Auch nach Ps. 45, 7. 5 (einem älteren Psalm) ist der Thron des Königs ein Gottesthron auf immer und ewig; das Scepter seines Königtums ein Scepter der Gerechtigkeit; für Wahrheit, Sanftmut und Gerechtigkeit siegreich zu kämpfen und Wunderthaten zu vollbringen ist seine Aufgabe. Auch Ps. 72 (obwohl wahrscheinlich erst aus der Zeit nach Jesajas Wirksamkeit) kann noch hieher gezogen werden, sofern auch er nicht weissagend, sondern wünschend und bittend beim Regierungsantritt eines jungen Königs Gerechtigkeit als die königliche Grundtugend für den König erbittet, mit der Folge, dass nicht bloss in seinem Land Friede, Heil und Segen allenthalben blühen, sondern alle Völker und Nationen freiwillig ihm huldigen und an seinen Gott sich anschliessen. Die Idee des Königtums, wie sie in diesen Liedern zu Tage tritt, greift natürlich über die Wirklichkeit jedes einzelnen, auch des besten geschichtlichen Königs weit über, und in gewissem Sinn ist jedes Ideal weissagend; es ist auch sehr natürlich, dass später, als das geschichtliche Königtum aufgehört hatte, aber die prophetische Messiasidee in der Gemeinde lebte, dieselben nun von ihr als Verherrlichungen des künftigen Messias gesungen wurden.

Aber ursprünglich sollten sie keine Weissagungen sein (s. auch Diestel, die Idee des theokrat. Königs; JDTh VIII. 536 ff.).

b) Die eigentlichen Weissagungen vom Messiaskönig beginnen erst bei den Propheten, bei denen auch die Reichsweissagungen erscheinen. Und zwar von allmählichen Anfängen aus. Während Am. 9, 11 in der Wiederaufrichtung der zerfallenden Hütte Davids stillschweigend auch künftige Herrscher aus dem Davidhaus über Gesamtisrael erwarten lässt (von Stade gestrichen; s. Kittel, Gesch. II. 277), so drückt sich Hos. 2, 2. 3, 5 schon bestimmter so aus, dass Juda und Israel vereint sich ein Haupt setzen, und die abtrünnigen Ephraimiten wie zu ihrem verlassenen Gott, so auch zu ihrem verlassenen König David (von dessen Haus sie abgefallen waren), zurückkehren, ihn wieder suchen werden; denn auch er kann, so wenig als die andern, ein Reich ohne Fürsten sich denken. Aber erst dem königlichen Geist Jesajas war es gegeben, in weiterer Entwicklung solcher Andeutungen, mit der Notwendigkeit der gänzlichen Umgestaltung aller jetzigen Verhältnisse auch die Notwendigkeit eines vollkommenen Herrschers für das neue vollkommene Reich zu erkennen und sein Bild zum erstenmal in seiner ganzen Grösse und Schönheit weissagend hinzustellen. Er wusste aus Erfahrung, welche Bedeutung ein Mann für das Ganze hat, namentlich aus Erfahrung an Uzzia und Jotam, was ein guter, an Ahaz, was ein schlechter König in diesem Volk zu bedeuten hat. Unter Ahaz und im Gegensatz zu ihm trat er auch zuerst mit diesem Bild hervor Jes. 9, 5. 6, und nicht so sehr lange nachher, noch unter Sargon und 6—8 Jahre nach dessen Antritt, führt er es wiederholt aus Jes. 11, 1—10. Aber das Kind Jes. 9, 5 steht in engem Zusammenhang mit der Immanuelweissagung unter Ahaz 7, 14. 15. 8, 8, nicht in sofern freilich, als ob Immanuel selbst der Messias wäre; Immanuel ist nur Zusammenfassung und Typus der in der assyrischen Not Bewahrten, Anfang und Vertreter der neuen Generation, aus welcher er auch Davids Thron einnehmen wird. Aber nach dem langen schweren Druck des Assyrers tritt zuletzt dessen eigene Demütigung und die Erlösung des überfluteten Landes Immanuels ein, 8, 23—9, 4 vgl. mit 8, 8; so kommt es, denn (9, 5 b) ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, auf dessen Schulter die Herrschaft kommt; also ein göttlich geschenktes Kind oder Sohn (nicht aber Sohn Gottes). Sein Wesen und das Wesen seiner Herrschaft

charakterisieren 4 zusammengesetzte Namen: 1) ein Wunder von einem Berater = mit wunderbarer Weisheit und Einsicht begabt, der für alles Rat und Hilfe weiss; 2) ein Gott von einem Helden = Heldengott, göttlicher Held, mit göttlicher Heldenkraft ausgerüstet, also allerdings mit wahrhaft göttlichen Herrschereigenschaften begabt; 3) Vater der Dauer (nicht Beute) = dauernder Vater = mit väterlicher Milde und Sorge über sein Volk herrschend (vgl 22, 21) und 4) Friedefürst = Friede suchend und wollend, Friede gebend und schaffend, also dieses 2. Paar den Geist und Sinn, in dem er regiert, beschreibend. Und diese seine Regierung hat nach V. 6 den Zweck und Erfolg, das Reich zu mehren = zu erweitern (auf friedlichem Wege) und Friede ohne Ende zu schaffen über den Thron Davids und sein Reich; und zwar wird diese Herrschaft gegründet und befestigt durch Recht und Gerechtigkeit (durch die Handhabung des Gotteswillens) und wird so nun immer dauern.

Deutet er hier nur gelegentlich durch die Worte „über den Thron Davids und sein Reich“ an, dass der Messias ein Herrscher auf Davids Thron sein werde, so beginnt er in der andern Stelle C. 11, wo er von ihm spricht (wohl ebenfalls noch unter Ahaz, jedenfalls höchstens 6 Jahre nach ihm), vielmehr damit, ihn darzustellen als einen Wurzelschoss, der aus dem verwitterten Isaistamm hervorgehen wird, also zugleich wie jeder andre Mensch aus kleinen Anfängen hervorwachsend. Auf ihm wird sich der Geist Gottes dauernd niederlassen, und zwar der Geist nach der Fülle seiner Gaben oder Wirkungen und in 3 Paaren: 1) Geist der Weisheit und Einsicht d. h. des richtigen Denkens und Handelns, des scharfen klaren Verstandes; 2) Geist des Rates und der Kraft d. h. der richtigen Entschliessung und des Muts, der Thatkraft, der Tapferkeit; 3) der Erkenntnis und Furcht Gottes d. h. der echten Religiosität. Hier also sind die hohen Eigenschaften, die ihm nach C. 9 zukommen, auf den Geist als ihr Prinzip zurückgeführt. Vermöge dieser auf ihm ruhenden Geistesfülle, besonders aber wegen seines Wohlgefallens an der Gottesfurcht, wird er sein königliches Amt, sein Richter- und Herrscheramt, in vollkommener Weise verwalten, denn er wird 1) nicht nach dem oberflächlichen Schein und Hörensagen richten, sondern Personen und Sachen auf den innersten tiefsten Grund sehen; 2) vollkommen gerecht und billig richten, und namentlich den

Armen und Gedrückten zu ihrem Recht verhelfen (im ganzen A. T. der höchste Erweis der Gerechtigkeit); 3) die Bosheit und Verderbtheit aber durch seines Mundes Stab und seiner Lippen Hauch d. h. durch scharfe, strafende, unmittelbar wirksame Urteile und Gebote treffen und vernichten. Weil so Gerechtigkeit und Wahrheit das treibende Prinzip seiner Herrschaft sind, so wird unter ihm alles Böse schwinden und paradiesischer Friede herrschend werden. Und endlich fremde Völker wird er wie ein aufgestecktes Panier an sich ziehen; sie kommen, seine Entscheidung und seinen Rat zu suchen, so dass seine Wohnstätte lauter Ehre und Herrlichkeit sein wird. Also ein Herrscher aus dem Isaistamm, in welchem Gottesfurcht, göttliche Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit lebendig oder persönlich geworden ist vermittelst des auf ihm ruhenden Gottesgeistes, nicht aber ein Sohn Gottes in metaphysischem Sinn. — Freilich macht es einige Schwierigkeit, dass auf diese Weise Jes. den Messias noch zu seinen Lebzeiten erwartet zu haben scheint, er also durch seine Nichterscheinung sozusagen Lügen gestraft wurde. Allein, dass er die Reichsvollendung überhaupt bald, in grösster Nähe erwartete, also in seinem höheren Alter die Hoffnung auf dieselbe immer wieder hinauszuschieben genötigt war, wissen wir auch sonst; dass sie, wenn sie den Gang der Zukunft nach seinem Verlauf im einzelnen zu bestimmen suchen, nicht mit dogmatischer Sicherheit reden, wussten alle besseren Propheten; viele von Jesajas genaueren Zukunftsschilderungen, wie z. B. 7, 18—25 oder 6, 12. 13 oder 14, 30. 31 u. s. w. haben sich nicht wörtlich erfüllt; die Propheten warfen Bilder hin, wie sie sie geschaut, das Weitere Gott überlassend; der Kern davon behält immer seine Wahrheit, und so auch der Satz, dass der Messias die ganze Not seines Volks mit durchleben muss, bis er endlich, als Reichsherr auftretend, den Thron besteigt. Und so wundern wir uns auch nicht, dass Jes. an andern Stellen vom Messias gar nicht, sondern nur von der neuen vollkommenen Obrigkeit spricht, die dann sein und das Reich leiten wird 1, 26. 32, 1—6. 33, 17. Schwieriger ist die Frage, die auch bei andern Propheten wieder auftaucht, ob er diesen König als einen ewig lebenden und herrschenden sich dachte. Nach den Ausdrücken 9, 5. 6 scheint es ja so. Allein es ist bekannt, dass עַד und עוֹלָם im A. T. häufig sehr relative Tragweite haben, und da er von Aufhebung des Todes im neuen

Reich nirgends ausdrücklich oder andeutend spricht, so könnte man dies als Grund dagegen anführen und müsste dann diesen Herrscher als eine Kollektion sich folgender Herrscher denken. Allein die Wahrheit wird wohl sein, dass Jes. so wenig als die andern über diesen Punkt reflektierte; über dieses vollendete Reich und den vollendeten Herrscher desselben hinaus sehen die Propheten überhaupt nichts mehr. Mit diesen Bildern fällt der Vorhang, und alle Fragen über das Wie und Wielange fallen weg.

Früher hat man auch Jes. 4, 2 (also im ersten Stück, das wir von Jes. haben) unter dem צֶמַח יי' und פְּרִי הָאָרֶץ den Messias (gar nach seiner doppelten Natur) verstehen wollen; allein dass das völlig zusammenhangswidrig und mit den Ausdrücken unvereinbar ist, hat man bei strenger Exegese längst eingesehen: es ist dort die Rede von den Gewächsen des Landes, die Gott geben wird, und welche nun dem gebesserten Volk sein Stolz und Ruhm sind, im Gegensatz gegen die vielen ausländischen Dinge 2, 5—8. 3, 16—23, deren sich jetzt das verkehrte Volk rühmt.

An Jesaja schliessen sich seine beiden Zeitgenossen Micha und Zach. 9—11 an. Namentlich bei Micha ist der Messias ebenso bedeutungs- und nachdrucksvoll in den Mittelpunkt des neuen Gottesreichs gerückt, wie bei Jes. An das gestrafte, gedemütigte Zion wird Herrschaft und Reich wiederkommen Mich. 4, 7. 8. Aus dem unbedeutenden Betlehem Judas, das zu klein ist, einen eigenen Gau in Juda auszumachen, soll gleichwohl einer kommen, um Herrscher über Israel zu sein, einer, dessen Ausgänge (= Ursprünge) von der Vorzeit קֶדֶם (cfr. 7, 20), von den Tagen des grauen Altertums her (cfr. 7, 14) sind, d. h. aus dem uralten Geschlecht Betlehems, womit nur das Isai-David-Geschlecht gemeint sein kann, soll der künftige Herrscher kommen 5, 1. Dass hier nicht von der ewigen Zeugung des Messias die Rede ist, wie die Früheren in Eintragung christlicher Dogmatik in diese Stelle behaupteten, das dürfte nachgerade ziemlich allgemein anerkannt sein; die Ausdrücke קֶדֶם und יְמֵי עוֹלָם können den Begriff der metaphysischen Ewigkeit gar nicht tragen. Wann ihn eine Gebärende gebiert, dann wird das Ende der Leiden und des Exils Israels sein V. 2. Diese Gebärende ist keine andere als die unbekannte Mutter des Messias; die Zeitbestimmung, obgleich bestimmt lautend, ist unbestimmt, da niemand sie kennt oder von

ihr weiss. Darnach (natürlich nicht gleich nach der Geburt, sondern wenn er herangewachsen ist) wird er stehen und die Heerde Gottes weiden „in der Kraft Jahwes und in der Majestät des Namens Jahwes seines Gottes", also ausgestattet mit der Fülle und Vollmacht göttlicher Kraft und Majestät, „gross" d. h. mächtig und verherrlicht bis an die Enden der Erde, und unter ihm wohnt man in Sicherheit V. 3. Welcher Art aber dieser Friede sein wird, bestimmt noch V. 4. 5: nicht ein fauler Friede, sondern ein auf Kraft und Übermacht beruhender: wenn die Weltmacht, Assur, sich wieder regt, wieder angreift, wird sie von diesem Fürsten und seinen Führern siegreich in ihr Land zurückgetrieben. So dass, obwohl auch hier das Resultat Friede ist, doch bei Micha im Unterschied von Jesaja mehr die göttliche Kraft und Majestät dieses Herrschers, die Siegeskraft seines Reichs, hervorgehoben ist.

Dagegen hebt der andre Zeitgenosse Zach. 9, 9. 10 wie Jes. mehr den Friedens- und Gerechtigkeitscharakter dieses Messias-Herrschers hervor. In jener Zeit, da das assyrische Gericht über alle die kleinen Reiche ringsum kommen und Gott selbst wie ein Wall sich um Jerusalem lagern wird, um es zu schützen vor allen Feinden (9, 8), da wird auch der Tochter Jerusalem — und wohl darf sie ihm jetzt schon jubelnd entgegenjauchzen — ihr König kommen, wie sie ihn braucht zu ihrem Heil und zu ihrer Verklärung 1) als ein צַדִּיק und נוֹשָׁע d. h. ein gerechter und ein mit Rettung und Sieg begabter (der Ausdruck wie Deut. 33, 29), aber nicht unmittelbar = Helfer, Heiland = מוֹשִׁיעַ, wie Luther übersetzt, sondern einer, der um seiner Gerechtigkeit willen immer יֶשַׁע von Gott hat; 2) עָנִי und רֹכֵב עַל־חֲמוֹר d. h. hier neben נוֹשָׁע nicht sowohl niedrig, elend, armselig, als vielmehr in ethischem Sinn: sanft, demütig milde, nicht als stolzer Kriegsheld zu Ross und Wagen, sondern nach altisraelitischer einfacher Sitte auf dem Friedenstier, dem jungen Esel, reitend. (In der alten Zeit, der Richterzeit, da ritten die Vornehmen zum Abzeichen ihrer Würde auf jungen Eseln Jud. 10, 4. 12, 14.) Denn Wagen und Rosse, Bogen und Krieg rottet dann Gott aus Ephraim und Juda aus, und vielmehr wird er, der Messias, Frieden reden den Völkern,

1) Neuerdings hat man die Echtheit auch dieser Weissagung bestritten. S. aber Ryssel, Unterss. über Textgestalt und Echtheit des B. Micha 1887; auch Kuenen, Einl. §§ 73. 74.

d. h. im Gegensatz zu Gewalt und Kampf durch gerechte und weise Entscheidungen und Anordnungen Frieden stiften unter den Völkern, und so sein Reich ausdehnen von einem Meer zum andern, und bis zu der Erde Enden. Auch das ist nach Jes. leicht verständlich.

c) Nachdem so diese 3 Propheten aus der Zeit des Ahaz und Hizkia das Bild des zu erwartenden vollkommenen Reichsherrschers gezeichnet und zugleich als ein Ideal, dessen Verwirklichung Königtum und Volk ihrer Zeit zustreben sollen, hingestellt hatten, lebt es fortan fast schon mit dogmatischer Geltung im Geiste der Prophetie; die folgenden wiederholen es wohl, wie etwas stehend Überliefertes, fügen aber wenig wesentlich Neues mehr hinzu. Die kleineren Propheten aus der babylonischen Zeit sagen gar nichts über ihn, namentlich auch Zepharja nicht. Dagegen in so vollständigen Prophetenbüchern, wie die des Jer. und Ezech. sind, wird auch die Messiashoffnung ausdrücklich aufgenommen. Jeremja verheisst in C. 33, 17—26 (mit Rückbeziehung auf 2. Sam. 7; doch s. oben S. 508), dass um des Bundes Gottes mit David willen ihm nie ein Sohn fehlen werde, der auf seinem Thronsitze, und sogar מֹשְׁלִים (Plur.) aus seinem Hause kommen (V. 26). Sodann von einer andern Seite her ausgehend, nämlich von den schlechten Hirten der Gegenwart, von denen alles Unheil der Gemeinde abzuleiten ist, verheisst er C. 3, 15 für die messianische Zeit eine wahrhaft theokratische Obrigkeit, „Hirten nach Gottes Herzen, die die Gemeinde mit Einsicht und Verstand weiden“ (Plur.), ebenso 23, 4; und hier in der letzteren Stelle macht er dann von diesen Hirten in der Mehrzahl V. 5. 6 den Übergang auf den einen grossen messianischen Hirten: „siehe es kommen Tage, da erwecke ich dem David einen gerechten Spross“ (צֶמַח), nämlich Davids (wie Jes. 11, 1, nicht Gottes Spross). Und demnach müssen wir uns seinen Gedankenkreis etwa in der Weise vorstellig machen, dass er die Verwirklichung der Verheissungen sich allmählich dachte, zuerst ein neues Reich unter vollkommeneren Herrschern, bis endlich der höchste hervortritt, von Gott erweckt, der dem Ganzen die Vollendung gibt. Seine Haupteigenschaft ist Gerechtigkeit (als persönliche und königliche) wie bei Jesaja, denn es heisst: Der herrscht als König und handelt klug (einsichtsvoll, wie bei Jes.), und schafft Recht und Gerechtigkeit im Lande, also einen der göttlichen Willensnorm entsprechenden Zustand. Die

Folge dieser seiner Herrschaft wird sein V. 6, dass Juda Heil und Sieg (יִוָּשַׁע) hat und Israel sicher und friedlich wohnt, also Heil und Frieden; und den Namen wird er führen: „Jahwe unsere Gerechtigkeit“ (יי׳ צִדְקֵנוּ, cfr. die Namen Jes. 9, 5).

Darin soll natürlich nicht liegen, wie die alten Dogmatiker meinten, dass in ihm Jahwe selbst persönlich geworden sei, so wenig als in irgend einem der vielen mit Jahwe zusammengesetzten Namen anderer Personen im A.T. dies liegen soll, zumal da nach C. 33, 16 auch das neue Jerusalem diesen Namen führen wird, sondern er drückt nur den Gedanken aus, dass unter ihm und durch ihn das Volk in Gott selbst (der Quelle) seine (reine) Gerechtigkeit haben wird. Mit wenig veränderten Ausdrücken kehrt all dies wieder Jer. 33, 15. 16. Dagegen drückt er C. 30, 9. 10 sich so aus, dass in der neuen Zeit, wo nicht mehr fremde Herren über sie herrschen, sie Gott und ihrem König David dienen werden, den Gott ihnen erwecke (vgl. Hos. 3, 5), fasst ihn also hier nicht sowohl als Sprössling, denn als vollkommenes Gegenbild des David auf. An eine leibhaftige Wiedererweckung des alten David ist natürlich nicht zu denken. Und übereinstimmend aber erweiternd sagt er dann 30, 21, dass dann nach wiederhergestelltem Reich ein Machthaber (אַדִּיר) und Herrscher desselben hervorgehen werde, den Gott zu sich herantreten lässt, dass er sich ihm nähere (wie ein Priester); denn von selbst, ohne dass Gott ihn nahen lässt, kann keiner ihm nahen, ohne sein Leben aufs Spiel zu setzen. (Insofern eine sehr bemerkenswerte Stelle.)

Ezechiel sodann setzt das Kommen dieses messianischen Herrschers überall voraus, erwähnt ihn auch ab und zu, gibt aber wenig Beschreibung von ihm. In der Bildrede C. 17, wo er Jojachin als Zeder, Zedekia als Weide oder Weinstock versinnbildlicht, zeigt er zuletzt V. 22—24, wie einst nach Zedekias und des Volkes Bestrafung Gott vom Gipfel jener Zeder (dem Davidhaus) einen zarten Spross nehmen, ihn auf einen hohen Berg (Zion) pflanzen und ihn zu einem mächtigen Baume werden lassen werde, unter dem die Vögel des Himmels wohnen werden. Mehr in eigentlicher Rede spricht er C. 21, 32 davon, dass Gott dem Zedekia sein Diadem nehmen und vernichten werde, „bis der kommt (אֲשֶׁר לוֹ מִשְׁפָּט) dem das Recht zukommt“, und Jahwe es ihm gibt; das Recht ist aber eben hier das Königsrecht, das Recht, die Krone zu tragen; einen solchen, der des königlichen Amtes vollkommen würdig ist, stellt er hier in Aussicht. Sonst spricht er von ihm mehrmals in dem messianischen Teil seines Buches als dem künftigen König David (wie schon Jer. 30, 9). C. 34, wo er zeigt, dass Gott selbst sich seiner Heerde wieder annimmt, sagt er V. 23. 24, dass Gott über sie Einen (einen einzigen) Hirten er-

wecken werde, dass der sie weide, seinen Diener David; „der wird נָשִׂיא Fürst sein in ihrer Mitte und Jahwe wird ihr Gott sein". Das אֶחָד sagt er im Gegensatz gegen die bisherige Geteiltheit des Reichs; an den wiederauferstandenen alten David ist mit Hitzig nicht zu denken, um so weniger als ja C. 17 der Fürst ein Sprössling des davidischen Hauses sein wird. Im wesentlichen wörtlich wiederholt er das dann 37, 24. 25, nur dass er hier sagt, dieser David werde ihr Fürst sein לְעוֹלָם, und dass Ausübung der Gerechtigkeit von seiten des Volks und Sicherheit des Wohnens mit seiner Herrschaft in Zusammenhang gebracht ist. Dagegen in seinem Entwurf des Organismus des neuen Reichs C. 40—48, wo er alles im einzelnen genauer vorstellig zu machen sucht, gibt Ez. doch zum Teil andre Vorstellungen; das Reichshaupt, der נָשִׂיא, hat allein das Vorrecht, im Ostthorgebäude, durch das Gott bei Einweihung des Tempels einzog, zu sitzen und dort die Opfermahlzeit zu verzehren 44, 1—3; er hat das Recht und die Pflicht, alle Opfertiere und Opfermaterialien für die Reichsopfer zu liefern, und erhält Domänen im heiligen Stammteil und genau regulierte Abgaben 45, 9—25. 46, 1—15. Ja, Ezech. spricht 46, 16—19 sogar von den Söhnen und Kindern dieses Fürsten und regelt für sie das Erbrecht von dem Erbgut des Vaters. Demnach muss er sich doch eine Succession der Fürsten in diesem Reich der Zukunft gedacht haben.

Die übrigen exilischen Prophetieen lassen das Messiasbild fallen; namentlich in der grossen exilischen Schrift erbleicht es ganz vor dem „Diener Gottes". Speziell wenn dort Jes. 55, 3—5 davon die Rede ist, dass Gott ihnen einen beständigen Bund stiften werde, die beständigen Gnaden Davids, so ist die Meinung nicht, dass er durch Erweckung des Davidsohnes ihnen die Gnadenverheissungen an David erfüllen werde, sondern, wie die Ausführung V. 4f. deutlich zeigt, ist der Inhalt des Bundes, dass bisher ganz unbekannte Völker der neuen Gemeinde zulaufen und sich anschliessen werden, so wie Gott den David zu einem Fürsten von Völkern gemacht hatte; also was dem David vorbildlich, das erfüllt sich der neuen Gemeinde im eigentlichen und vollen Sinn (vgl. auch 54, 9. 10). Umgekehrt kann man aber auch nicht sagen, dass ihm Cyrus die Stelle des Messias der anderen Propheten vertrete; ein Mann des Rates und Gesalbter Gottes ist ihm Cyrus wohl, aber für die Leitung des neuen Reiches

selbst hat Cyrus keine Bedeutung. Dagegen kann man wohl anerkennen, dass er die endliche Verherrlichung des leidenden Knechts wenigstens zum Teil mit Zügen beschreibt, die an die sonstige Schilderung der Herrscherherrlichkeit des Messiaskönigs errinnern.

d) Nach dem Exil lebte die Idee des künftigen messianischen Herrschers aus dem Davidhaus mit Macht wieder auf. Gerade an Serubabel, den damaligen Unterstatthalter, zugleich den Enkel Jechonjas, klammerten sich die Hoffnungen auf ein neues selbständiges Davidreich an, das dann nur der erste Schritt zur weiteren Erfüllung der Verheissungen gewesen wäre. Und mit welcher Hochschätzung auch die Propheten diesen Stammhalter der Davidlinie betrachteten, sieht man am besten aus Hagg. 2, 23 vgl. mit Zach. 4. Auch Zacharja hält darum mit Entschiedenheit an diesem davidischen Messias fest C. 3 und 6, aber er erwartet ihn doch erst von der Zukunft. Die Priester in der neu bestätigten Kraft und Wirksamkeit ihres Versöhner- und Mittleramtes sind ihm ein Unterpfand und Vorzeichen dafür, dass auch die letzte Vollendung kommen werde, dass Gott seinen Diener Spross (צֶמַח) bringen werde 3, 8, oder was mit andern Worten dasselbe ist, dass Gott den Tempel ausbauen, die Sündenvergebung schaffen und den messianischen Frieden bringen werde V. 9. 10, denn zu dieser Vollendung gehört eben auch die Erscheinung des צֶמַח nach den alten Verheissungen. Semach nennt er ihn nicht wegen Jes. 4, 2, denn dort ist von einem Messias gar nicht die Rede, noch weniger mit Rücksicht auf Jes. 53, 2, wo nicht einmal der Ausdruck צֶמַח gebraucht ist, sondern nach Jer. 23, 5 und 33, 15 (wo er צֶמַח heisst), und also auch nicht als Spross Gottes, sondern nach Jeremjas deutlicher Erklärung als Spross Davids. Während er nun aber 3, 8 sich nicht weiter über ihn erklärt, gibt er in dem Nachtrag 6, 9—15 eine Erläuterung dazu.

Von den damals aus Babylon angekommenen Weihgeschenken an Gold und Silber soll er Kronen machen und sie dem Hohenpriester Josua aufsetzen, zum Vorzeichen dessen, dass der Mann, Spross genannt, kommen wird und von seiner Stelle aus es sprossen wird: „der wird den Tempel (die Gemeinde) Gottes aufbauen (zur Vollendung bringen), und der wird Glanz (Majestät) tragen und sitzen und herrschen auf seinem Stuhl; und es wird ein Priester sein auf seinem Stuhl (nicht: er wird u. s. w., wegen des gleich Folgenden), und ein Rat des Friedens wird zwischen ihnen beiden sein.“ Das Wichtigste ist hier, dass er die Gemeinde zur Vollendung bringt und

als Herrscher über sie herrscht, und dass zwischen den beiden Ämtern, dem Königsamt und Priesteramt unter ihnen die innigste Eintracht ist 6, 12. 13, wie ja gerade in der Zeit des Propheten durch die Lage der Dinge die Notwendigkeit der Harmonie der beiden Ämter zum Gedeihen der Gemeinde klar genug hervortreten musste. In der Hauptsache ist aber der Messias auch hier König, und dass die Kronen nicht dem Serubabel, sondern dem Hohenpriester Josua aufgesetzt werden, geschieht aus dem guten Grund, weil dem Serubabel aufgesetzt die Krone den Schein hervorrufen konnte, als sollte er zum Messias erklärt werden, während beim Hohenpriester dieser Schein von selbst wegfiel.

Bei Maleachi wird kein Messias erwähnt, denn dass der „Bundesengel“ 3, 1b nicht der Messias ist, wird aus dem schon § 62, c Gesagten klar.

Haben wir in dieser ganzen Reihe von Messiasweissagungen zwar das Bild eines mit göttlichen Attributen und Kräften ausgestatteten Herrschers des Reiches, nirgends aber einen Gott oder Gottmenschen, so drängt dagegen das B. Daniel zu einer noch höheren, metaphysischen oder mystischen Betrachtung seines Wesens hin. Im B. Daniel ist zwar C. 9 vom Messias gar nicht die Rede (obgleich man früher fast allgemein so auslegte), wohl aber C. 7. Denn wie schon § 62, d kurz gesagt ist, ist zwar in der authentischen Auslegung des Menschensohnähnlichen V. 18 u. 27 das Volk der Heiligen des Höchsten als der genannt, dem künftig das Reich und die Herrschaft gegeben wird, aber das ist nicht entscheidend. Denn einmal ist unverständlich, wie das Volk der Heiligen, mit dem doch das kleine Horn vorher schon auf Erden gekämpft hat, als mit den Wolken des Himmels kommend soll vorgestellt werden. Sodann ist es im ganzen B. Dan. sehr geläufig, gerade das Haupt und den Anfänger oder wenigstens die Könige eines Reiches als das Reich darzustellen (2, 38. 8, 20—22), und so stellt sich auch das Gottesreich in seinem König dar. Endlich hat die ganze exegetische Tradition vom B. Henoch an (das sich unmittelbar an Daniel anschliesst) immer den König des Reiches darunter verstanden. Ich kann nur diese Auslegung für die richtige halten. In diesem Fall aber haben wir nicht bloss die Anfänge der Fortbildung des irdischen Gottesreichs zu einer *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, sondern auch sein Haupt ist gleich einem Engelwesen (denn diese werden sonst in Dan. auch als כְּבַר אֱנָשׁ bezeichnet), ein präexistent im Himmel vorhandenes Wesen, das in der Erfüllung der Zeiten kommt und das ewige

Reich der Heiligen errichtet. Diese Gedanken werden dann im B. Henoch fortgeführt.

§ 64. Der Priester, der leidende Diener Gottes, der Prophet.

a) Das priesterliche Amt hat den Propheten nicht in ähnlicher Weise wie das Königsamt die Züge für ihre Bilder von dem künftigen Heilsvermittler hergegeben, sondern tritt in denselben fast ganz zurück. Allerdings wird in Ps. 110 dem theokratischen König als solchen auch priesterliche Würde zugesprochen (s. S. 528), aber spezifisch priesterliche Handlungen desselben sind dort daraus nicht abgeleitet. Und die grossen Propheten bis auf Jeremja herunter haben in ihren Messiasbildern keine Andeutung eines priesterlichen Geschäfts des Messias und sprechen in ihren Reichsweissagungen wohl von Sündenvergebung durch Gott, nicht aber von priesterlicher Sühnung durch den messianischen König. Erst bei Ez. 40—48 und in Jer. 33, 18—22 (s. S. 534) wird die Notwendigkeit der Fortdauer des priesterlichen Sühne- und Mittleramts auch für die messianische Zeit ausdrücklich betont, aber die es vollziehen, sind hier die Priesterleviten, bei Ezechiel speziell die vom Hause Zadok. Und während die S. 535 erläuterte Stelle Jer. 30, 21 allerdings auch im König besondre priesterliche Würde anerkennt, scheidet dagegen Ezechiel die Priesterfunktionen genau von denen des Königs. Auch bei Zacharja (also in der Zeit, wo man alles wieder nach dem Muster des Pent., von Mose und Aaron, einrichtete) ist es im Grunde nicht anders. Beide Ämter sind in ihrer Besonderheit und Selbständigkeit anerkannt C. 3. 4. 6; wohl ist ein Rat des Friedens zwischen beiden, aber in der Einheit der Person sind sie nicht vereinigt, und die endgültige Fortschaffung der Sünde kommt vielmehr Gott zu 3, 9b und C. 5. Und Maleachi sieht ebenso die durch die Gerichtserscheinung Gottes gesichteten und gereinigten Männer vom Levi-Priesterstamm nun rechte Gaben Gott bringen Mal. 3, 3, vgl. mit 2, 5—7.

b) Von einem Messiaskönig in Niedrigkeit weiss das A. T. nichts; freilich muss auch der Messias erst von kleinen Anfängen aus wachsen (wie jeder Mensch) z. B. Jes. 11, 1; Ez. 17, 22—24, aber das fällt vor den Antritt seines Messiasamts, und mit gutem Recht haben daher auch Zach. 9, 9 die Alten schon das עָנִי als „sanft und milde“ (nicht als in niedriger Lage befindlich) genommen. Auch nicht am priesterlichen Amt ist der ATl. Pro-

phetie die Idee eines durch sein Leiden und Sterben sühnenden Erlösers aufgegangen, sondern von einer ganz andern Seite her, nämlich an der Erfahrung der leidenden Gerechten und an den exilischen Leiden des besseren Teils des Volks zum Besten ihrer Volksgenossen. Nur in sehr beschränktem Sinn gehören hieher die schon S. 524 f. als Typen genannten leidenden Gerechten überhaupt. Diese Leiden der Gerechten, wie sie in so vielen Psalmen, besonders Ps. 22. 69. 40 uns in lebenswahren Bildern entgegentreten, — in der Regel Leiden, welche ihnen wegen ihres treuen Festhaltens an Gott und Wirkens für seine Sache im Kampf mit der argen Welt erwachsen, nicht bloss äussere, sondern tiefe innere Seelenschmerzen und unverdiente Drangsale, Leiden aber, aus denen sie schliesslich durch die bewahrende Gnade Gottes gerettet werden, — zeigen wohl, dass im Reiche Gottes gerade auch die Erduldung unschuldiger Leiden mit zur Aufgabe der nach Gerechtigkeit Strebenden gehört, und dass der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit führt; sie werden auch durch die grossen Erfolge, welche sich durch die Rettungen solcher ausgezeichneter Frommer an ihr Leiden knüpfen, für die Stärkung der Gottesfurcht in weiten Kreisen und somit für die Aufbauung des wahren Reiches Gottes (Ps. 22. 69. 40) für Gegenwart und Zukunft wichtig, haben eine über die Einzelperson des Leidenden hinausragende Bedeutung. Aber weder wollen jene Lieder Weissagungen auf einen künftigen idealen Gerechten sein, noch auch ist darin irgendwo von einem stellvertretenden, sühnenden Leiden die Rede, und darum können sie doch eben immer nur als typische Vorausdarstellungen der Leiden gelten, welche auch den vollkommensten Gerechten auf seinem Erlösungsweg zum Teil genau so wieder treffen. Es ist darum hier nicht weiter von ihnen zu reden.

Erst in den Verhältnissen des Exils sprossten die tieferen Gedanken, um die es sich hier handelt, und sie gehören zu den bedeutendsten der vielen Ergebnisse dieses wichtigen Wendepunkts der Offenbarungsgeschichte (§ 21, a). Während hier gerade der schlechte abtrünnige Teil des Volks die Strafleiden des Exils gar nicht als Leiden empfand, lagen sie auf den treuen Dienern Gottes, den Liebhabern Gottes und Zions, um so empfindlicher; wozu auch kam, dass gerade sie von Heiden und abtrünnigen Volksgenossen um ihrer Treue willen thatsächlich verfolgt und

beschimpft wurden. Schon insofern musste man sagen, dass eigentlich der gute Kern das litt, was die andern leiden sollten. Da nun aber weiter gerade in diesem guten Kern das eigentliche Israel enthalten ist, das Israel, das von Anfang der Bundschliessung an den Beruf hat, ein Diener Gottes zu sein, ein Geschäft Gottes auf Erden zu vollführen, nämlich die Offenbarung Gottes zu bewahren und sie zum Heil der Menschheit unter die Völker hinauszutragen (§ 61, d), so war ja offenbar auch dieses Leiden des Dieners Gottes, des wahren Israel, nur zum Heil der andern; er leidet nicht bloss, was andere leiden sollten, sondern er leidet zu ihrem Besten, zu ihrem Heil. Und da die Masse ungebessert blieb und Gott wirklich nur an diesem besseren treu und standhaft kämpfenden Teil Israels, nicht an der Masse, sein Wohlgefallen hat, und nur ihm zum Lohn und zur Verherrlichung jetzt seinen Heilsplan einen Schritt weiter führen, Israel erlösen und wiederherstellen will, so werden in Wirklichkeit sie die Heilsvermittler für die andern. So haben hier die tiefsten Ideen ihre Anknüpfung in den Verhältnissen.

Es ist nun aber weiter zu beachten, dass der Prophet diese Gottesdieneridee in ihrer höchsten Reinheit und Idealität erfasst. Freilich ist Israel als ganzes seiner Idee nach Diener Gottes, freilich hat es zu keiner Zeit an Dienern Gottes gefehlt und fehlt auch jetzt nicht daran, freilich hat die ganze bisherige Geschichte gar keinen andern Zweck und Sinn als diesen Dienersinn und dieses Dienergeschick hervorzubilden (durch Offenbarung und Zucht) Jes. 49, 1—4 und 50, 3—9, und freilich ist diese ganze vergangene und gegenwärtige Schar von Dienern Gottes eine zusammengehörende kollektive Einheit, von der man in gewissem Sinn alles aussagen kann, was der Prophet vom Diener Gottes aussagt, und dennoch schwebt die rein gefasste Idee immer noch über der historischen Wirklichkeit, über den historischen Subjekten mit ihren Unvollkommenheiten. Und so stellt denn dieser Prophet in der Stelle, wo er zum letztenmal sein Bild zeichnet Jes. 52, 13—53, 12 dasselbe in seiner höchsten Idealität dar, und während er bis dahin die kollektive Fassung überall deutlich durchblicken liess, zeichnet er es hier zugleich in der geschlossenen Einheit einer einzelnen Person, als hätte ihn dasselbe Bewusstsein durchdrungen, das Jesaja hatte, wenn er fühlte, dass das Bild der vollendeten Obrigkeit doch nur in Einem sich erfülle. Und erst wo dieser vollendete

Diener wirkte, da erscheint auch die ganze vollendete Reichsherrlichkeit (§ 61, d). Und so gewiss ihm das Kommen von dieser ist, so gewiss auch die Erscheinung dieses vollendeten Dieners.

Dieser vollendete Diener wird umsichtig handeln und Geschick haben und sehr erhöht werden, dass Könige und Völker vor Staunen aufspringen, weil sie seinen Sieg sehen 52, 13—15 (dass das יַזֶּה V. 15 nicht = besprengen und versöhnen sei, ist jetzt doch wohl allgemein anerkannt). Alle, welchen durch ihn das Heil erworben sein wird, werden reumütig bekennen 53, 1—6, dass er, erniedrigt wie er war, allgemein verachtet und keiner Aufmerksamkeit gewürdigt, mit Schmerzen und Krankheiten vertraut, nicht *seine*, sondern *ihre* Sünden und Schuld, ihre Krankheiten und Schmerzen trug, dass Gott die Strafe für sie ihn treffen liess, um für sie Frieden und Heiligung zu erwerben. Und V. 7—9 bestätigt das die göttliche Stimme, dass er willig und geduldig litt, litt ohne eigene Verschuldung, obwohl er kein Unrecht gethan, noch Betrug in seinem Munde erfunden wurde, dass er im Leiden durch den Tod hinweggerafft ward, noch nach dem Tode im Grabe bei Verbrechern entehrt. Sie bestätigt aber auch V. 10—12: dieses Leiden und Sterben ist nicht zwecklos, sondern führt zum höchsten Triumph. Es war der göttliche Ratschluss so, dass wenn seine Seele, d. h. er selbst, freiwillig ein Schuldopfer (oder Bussopfer, Satisfaktionsopfer) einsetzte, er Samen sehen, lange leben und Gottes Plan glücklich ausführen solle, dass er an dem Anblick sich sättigen, sowohl durch seine Einsicht (proph. Amt) als durch Tragen ihrer Schulden vielen zur Gerechtigkeit verhelfen soll und Gott unter Vielen oder mit Zahlreichen ihm Beute zuteilen wird.

Es ist klar, dass mit der Idee eines solchen Heilsvermittlers etwas schlechthin anderes aufgestellt ist, als in den Messiasweissagungen der andern Propheten, wie denn auch bei diesem Propheten die Idee des Messias keinen Platz hat. Wie beiderlei Weissagungsreihen nebeneinander und zugleich ihre Wahrheit haben, das zu begreifen, war erst Sache der Erfahrung in der Erfüllung. Jedenfalls lag in der späteren jüdischen Schrifttheologie dieses Bild des Heilsvermittlers vollkommen brach, bis es im Geiste und Leben Christi seine Verwirklichung fand. Doch bemerke ich (wie schon früher), dass in dem über die Verherrlichung des Dieners nach seinem Leiden und Sterben Gesagten die

Weissagungen vom Messiaskönig leicht eine Anknüpfung fanden, und dass auch das prophetische Amt des Dieners, wie es C. 42. 49. 50 durchaus im Vordergrund steht, so auch noch 52, 13 und 53, 11 durchklingt. Nur priesterliches Geschäft wird ihm auch hier nicht direkt (auch 53, 10) zugeschrieben.

Andre Weissagungen von einem leidenden und gar sterbenden Heilsvermittler hat das A. T. nicht. Zach. 13, 7 ist der Hirte, der geschlagen wird, nicht Christus, sondern der König Nord-Israels. Zach. 12, 10 (wenn man mit N. T. und Mss. statt des sinnlosen אֵלַי liest אֵלָיו) heisst es: sie werden, vom Bussgeist ergriffen, auf den, den sie durchbohrt haben, hinsehen und eine solenne Totenklage anstellen. Das konnten wohl die Evangelisten, bei ihrer Art von Schriftbenützung, frei auf Christus anwenden, aber nach dem Zusammenhang muss eine zur Zeit des Propheten, (also zur Zeit Jeremjas) vorgegangene Ermordung eines Frommen, eines Märtyrers oder Propheten, gemeint sein, an der namentlich das Königshaus sich beteiligte, über die wir aber keine Nachricht mehr haben. Endlich Dan. 9, 26 ist der Gesalbte, der ausgerottet wird, und keinen (Nachfolger) hat, nicht Christus, sondern (Seleucus IV. Philopator; nach anderen:) der Hohepriester Onias III. Und dass Ps. 16, 9—11 nicht ursprünglich messianisch weissagend ist, muss schon aus § 46, c klar sein.

c) Kaum viel mehr als das Priestertum gab das Prophetentum seine Beiträge zur Zeichnung des Bildes der vollkommensten Person des künftigen Reiches. Zwar heisst es bei den Propheten, dass in der neuen Zeit die prophetische Begeistung alle Glieder der Gemeinde ergreifen werde Joel 3, 1. 2 (und die andern Stellen von der Geistesausgiessung Jes. 32, 15—18; Ez. 36, 27; Jes. 59, 21); alle sind לִמּוּדֵי יי' Jes. 54, 13; und umgekehrt sagt einer von seinem Standpunkt aus, dass die Prophetie um ihrer vielen Missbräuche willen ganz in Verruf kommen werde Zach. 13, 4 ff. Aber daraus folgt nicht, dass nicht einer den Geist in höherem Masse haben wird, als der andre. Und Jesaja, wenigstens 11, 2 f., lässt auch die ganze Fülle des göttlichen Geistes mit seinen Gaben auf dem Messias ruhen (vgl. Jer. 23, 6 seine Einsicht). Und Jes. 40—66 stellt den Diener Gottes zuerst hauptsächlich unter der Gestalt eines Propheten dar C. 42. 49. 50. Nur Jo. 2, 23 gehört ganz sicher nicht hierher, denn dort ist הַמּוֹרֶה der Frühregen, nicht der Lehrer, nicht der Messias.

Auch das sogenannte Prophetengesetz Dt. 18, 9—22 enthält keine messianische Weissagung (obwohl Juden und Samaritaner und im N. T. z. B. Joh. 1, 45. 5, 46. Act. 3, 22 f. 7, 37 es so nehmen). Nach dem Verbot aller heidnischen Wahrsagerei wird hier verheissen, dass Gott נָבִיא, einen Propheten, wie Mose aus Israel selbst erwecken werde, den sollen sie hören V. 15. 18. 19, und V. 20—22 werden dann die Kennzeichen derer, welche fälschlich als Propheten im Namen Gottes reden, angegeben. Im N. T. (Joh. Act.) ist die Verheissung oft auf Christus bezogen; in neuerer Zeit wurde gewöhnlich gesagt, נָבִיא sei kollektiv, Gott verheisse hier Propheten nach Mose. Allein im A. T. kommt נָבִיא nie kollektiv vor (der Verf. musste נביאים schreiben), und Dt. 34, 10 wird ja vielmehr ausdrücklich gesagt, dass kein Prophet mehr wie Mose auftrat. Auf der andern Seite kann der Deuteronomiker diejenigen, die er vor der Wahrsagerei warnt, doch nicht auf einen idealen Propheten ferner Zukunft verweisen, sondern muss ihnen die Fortdauer des Auftretens der Propheten, die sie hören sollen, zusichern, und gibt ihnen darum auch Kennzeichen an. Darum kann man nur sagen: der Deuteronomiker verheisst hier, indem er das Volk vom Aufsuchen der heidnischen Mantik abmahnt, dass Gott erwecken wird nicht einmal, sondern dauernd, wiederholt, also je und je einen (nicht Plur., denn einer zu jeder Zeit genügt; mehrere braucht man nicht) Propheten, wie Mose (wenn auch nicht genau so, s. dageg. 34, 10, so doch) ähnlich wie er. Kurz: eine moseartige Prophetie als dauernde Institution im Volk wird hier verheissen und eingesetzt.

Die Lehre von der Weisheit und dem Wort Gottes (λόγος) endlich (§ 38) ist selbstverständlich im A.T. noch nirgends mit der Messiaslehre in Zusammenhang gebracht, im B. Henoch kommen die ersten, aber nicht ganz sicheren, Spuren vor.

Wortregister.

Wichtigere Stellen.

(Die Zahlen rechts bedeuten die Seiten.)

1. Sam.

2. Sam.

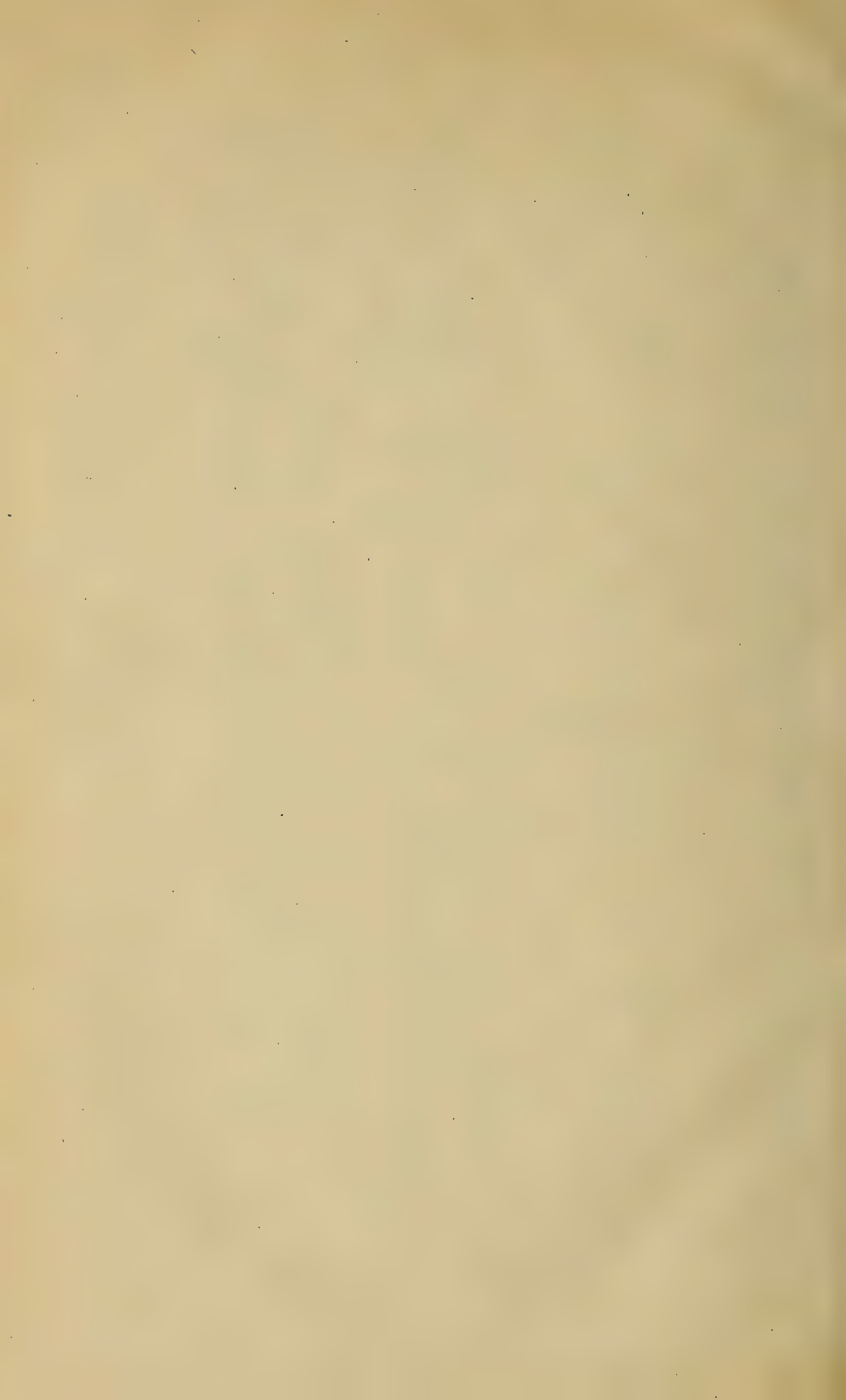
1. Reg.

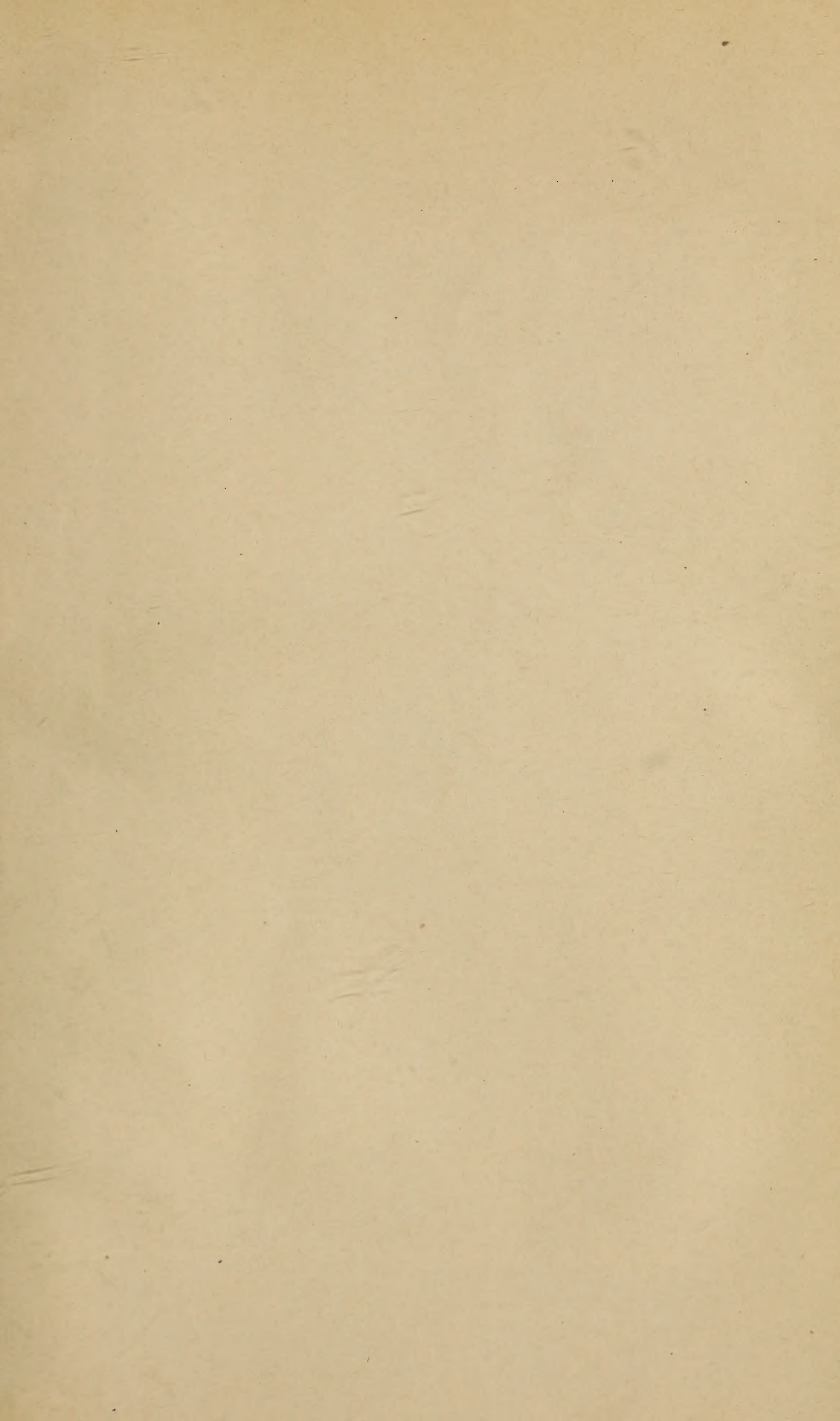
2. Reg.

Prov.

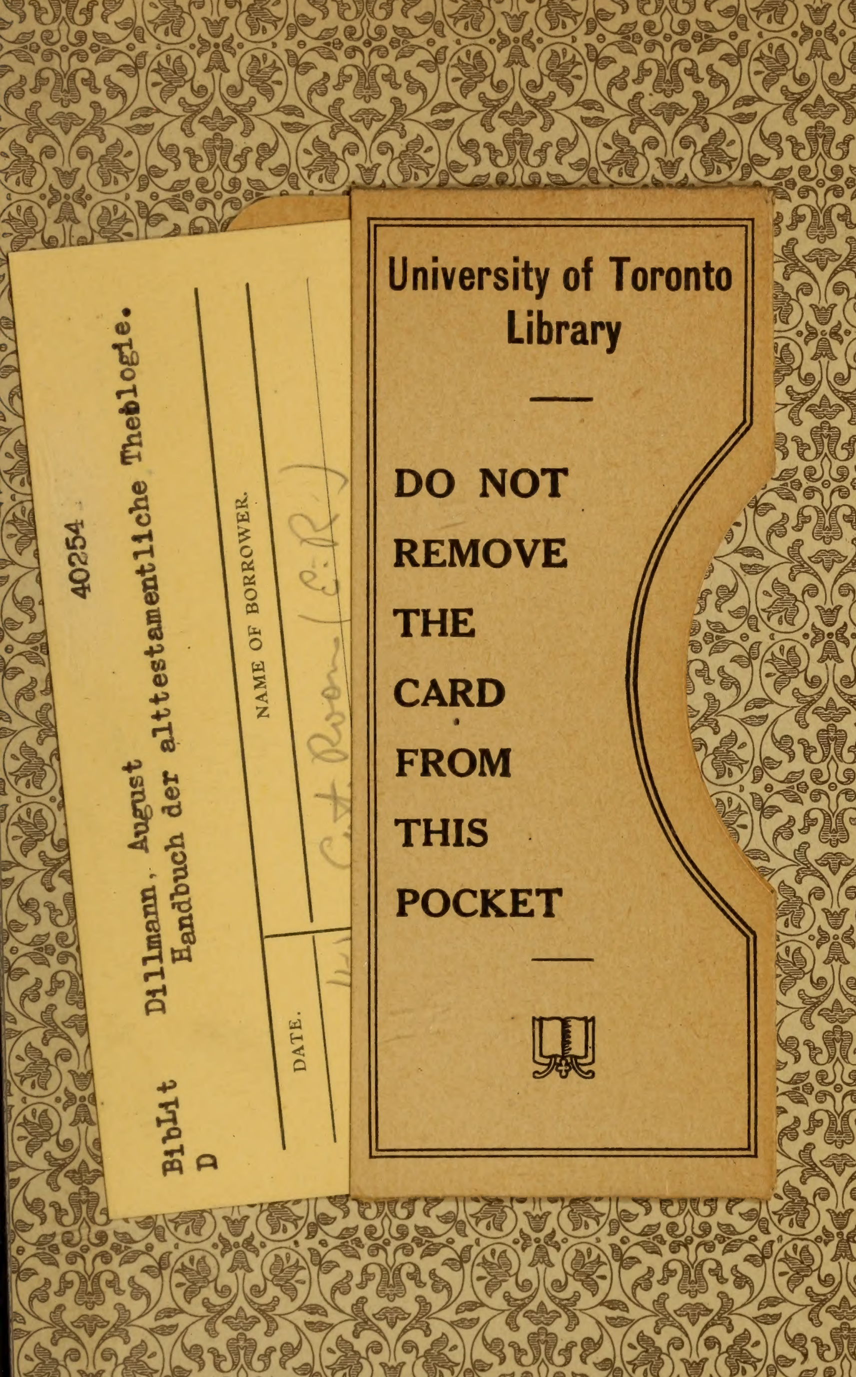
Hiob.

Druck von August Pries in Leipzig.








University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
40254
Dillmann, August
Handbuch der alttestamentliche Theologie.
BibLit
D
NAME OF BORROWER.
DATE.

